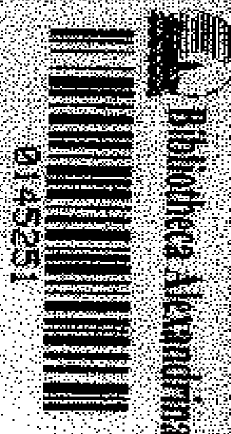
الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة



١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية
الحالية في الوطن العربي

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

الى جيلى الذى تتعدد أسمائه ورموزه

والذى يحلم بثقافة جديدة للواقع تعيد صنعه أفضل .

أحمد عبد الحليم عطية

مقـــدمة

تكـاد تكون الدراســات الأخلاقيــة فى ثقافتنا العربيــة أقل التخصصات الفلسفية التى تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين ، وان كان قد ظهر فى الأونة الأخيرة بوادر اهتمام نرجــو أن يستمر ويتعمق ويزداد .

ويبدو أن نقص الكتابة فى هــذا المجال تقليدا قديما فى الفكر العربى الاسلامى . ورغم اننا يمكن أن نعيد قراءة هذا الفكر قراءة جديدة من وجهة نظر علم الأخلاق حيث تتضح لنا أهمية ما قدمه علماء المسلمين من دراسات يتضافر فيها البحث السياسى بالأخلاقى (الفارابى ابن أبى الربيع ـــ العامرى) كما تتضح هــذه الأهمية فيما يقدمه علماء الكلام من مناقشات حول الفعل ، والاستطاعة والحسن والقبح مما يجعلهم من أوائل من عنوا بالبحث الأخلاقى وكذلك ما قدمه الصوفية الذين مثلث اسهاماتهم فى التصوف اسهاما فى الأخلاق . والفلاســفة وان كان معظم انتاجهم فى مجال الأخلاق ذا صبغة يونانية ، أو فى أحسن الأحوال ينتهى تحت مفهوم « الحكمة الخالدة » عندهم التى تستمد من اليونان والفرس وحكماء الهند وأقوال الرسول والصحابة . بحيث يكون هذا الاسهام العربى الاسلامى موضع قراءة جديدة .

وهناك أيضا حتى مع هــذه القراءة المقترحة شــعورا عاما لدى الباحثين المحدثين بشــيئين : أولا قلة الاسهام الاسلامى فى الدراسات الأخلاقية أو بمعنى آخر قلة ما نقلوه فى مجــالات العلوم الأخرى كالمنطق مثلا .

ثانيا : قلة الدراسات حول هــذا الاسهام وبالطبع المقصود قلة البحوث التى تعرض لجهود الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية ، والكشف عن كتاباتهم وتحقيقها ، أو التعرض لفيلسوف أو متكلم أو اتجــاه كلامى أو صوفى بالبحث والدرس .

ولكن ما نحن بصـــدده وهو النقص الذى نستشعره فى هـــذه الدراسات ـــ وانجازه يمثل طموحا نتمنى أن نسهم فيه ، سواء فى أطره العامة أو بعض النقاط المتخصصة ـــ هو أولا اعادة النظر فى الدراسات الأخلاقية فى الفكر العربى الاسلامى سواء فى فترة ازدهاره فى العصور الوسطى ، أو فى فترة السعى لاحيائه فى العصر الحديث، وهو هدف أولى يستلزم النظر فى النتاج الأخلاقى العربى الاسلامى ويقتضينا هذا الهدف تحديد مصادر الدراسة التى نراها تتمثل فى ثلاث : ما حقق من مؤلفات القدماء ، وما ترجم من كتابات الغربيين ثم الدراســات الأخلاقية الحديثة ذات الطابع الابداعى والتى يمكن أن يندرج تحتها اســـهام المحدثين الفعلى ليس فى التأريخ والبحث والتحقيق والنقل ولكن فى المشــاركة الفعلية فى مناقشة قضايا علم الأخلاق ، وهو الهدف الثانى والأهم الذى نطمح فى ادراكه .

وهذه النوعية الثالثة من الدراسات ، وهى ما زالت فى معظمها حتى الآن تتجه الى أحد الاتجاهين الســابقين : أما تناولا للفكــر الأخلاقى العربى الاسلامى ، دراسة لاعلامه أو تحقيقا لبعض نصوصه أو تبينا لعلاقته بالفكر اليونانى الســابق له أو الأوربى اللاحق عليه أو هى من جهة ثانية عرضا للاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الأوربى (الطويل ـــ بدوى العوا) ، وترجمة لبعض اســـهاماته . أما ما تبقى من اســـهامات مفكرينا المحدثين فلا يزال يتقدم على استحياء وربما يخشى الاعلان عن همومه ، وأهدافه وطموحاته فى مناقشة قضايانا الأخلاقية الحالية ذات الالحاح المتزايد . وأهمها التســاؤل عن دور الأخلاق نفسها فى المجتمع المعاصر ، والعلاقة بينها وبين السياسة والقضايا الأخلاقية لمشكلات العمل وعلاقة الرئيس بالمرؤسين والعلاقات الأسرية والأهداف والغايات الانسانية فى العصر الحالى ودور ومسؤولية الانســـان تجاه كل ما يجابهه ... الخ .

ومهمة دراستنا الحالية وما يليها ـــ وهى جزء من ثلاث دراسات ـــ

تمهيد السبيل نحو اقامة علم أخلاق عربى اسلامى معاصر • وما يشغلنا فى الحقيقة فى هـذه الدراسات هو بيان نظرة المفكرين العرب المحدثين الى الأخلاق فالهدف كما يتضح من العنوان الرئيسى « الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر » يتسع ليشمل كل ما قدمه العرب المحدثون من كتابات تكون أساس الدراســة •

واذا قسمنا الاسهامات الحديثة فى الأخــلاق الى : تحقيقات وترجمات ودراسات فان الأولى منها (التحقيقات) تساهم فى دراسة الفكر الأخلاقى العربى الاسلامى • والثانية (الترجمات) تندرج فى اطار الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة الغربية الحديثة ، والثالثة وهى موضوع البحث الحالى ، وهو كما ينص عنوانه الفرعى دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية فى الوطن العربى ، وهى دراسة لا تكتفى بتناول نتاج رواد الفكر الأخلاقى فى قطــر معين بل تشــير الى اسهامات كثيرا من الأساتذة فى مصر وسوريا والأردن ولبنان والعراق وغيرها كما يتضح فى ثنايا البحث •

وقد تناول البحث الحالى فى مقدمة وسبعة فصول الموضوعات الآتية : البدايات الأولى للدراسات الأخلاقية الحديثة التى ظهرت منذ بداية القرن الحالى ، وهى تتراوح بين الترجمة والتأليف • وقد تحدثنا عن الترجمة فى الفصل الأول خاصة لدى أحمد لطفى السيد الذى ترجم كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأن الترجمة كانت جزءا هاما فى تفكير لطفى السيد أولا ولاثر الكتاب على الباحثين اللاحقين الذين اندفعوا بسبب هــذه الترجمة الى اعادة النظر فى الفكر العربى وعلاقته بالفكر اليونانى وساد ذلك لدى اسماعيل مظهر الذى قدم لنــا دراسة هامة عن فلسفة اللذة والألم وهى بالاضافة الى كونها تعيد النظر فى المذهب القورينائى فى اللذة والألم عند أرســطبس تكمل جهــد

لطفى السـيد الذى قدم العقلانية الأرشطية وتستوفى نقصا كبيرا فى معرفة العرب بالتيارات الأخلاقية الحسسية اللذية عند اليونان • وقد تواكب ذلك مع اسهام الباحثين ترجمة وتأليفا فى الدراسات الأخلاقية خاصة بتأثير الجامعة الأهلية وما يلقى فيها من درس فلسفى اشـتمل ضمن ما اشتمل عليه الأخلاق • كما ظهر ذلك لدى الكونتت دى جلارزا من المستشرقين وكل من : سـلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى من المصريين • وأيضا فيما قدمه أحمد أمين فى كتابه « الأخلاق » الذى ظل لفترة طويلة المرجع الهام والأساسى وربما فى مجال الأخلاق •

وتأتى فى نفس السياق الذى يستلهم الفكر الغربى عامة واليونانى خاصة ترجمات ودراسات : أبو بكر زكرى الذى أسهم تعدد وافر من الأعمال ومحمود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق » ، فيصل بدير عون وسعد عبـد العزيز « دراسات فى الفلسـفة الخلقية » وامام عبد الفتاح امام « فلسـفة الأخلاق » وأحمد خواجة « الأخلاق النظرية والتطبيقية » • ويكتمل هـذا التوجه وينضج لدى نجيب بلدى الذى تحول من باحث فى مجال الأخلاق الى مبدع يقـدم لنا تصورا متميزا ذو صفة دينية فى كتابه « مراحل الفكر الأخلاقى » •

ويختص الفصل الثانى بدراسـة « الأخلاق الاجتماعية » التى ذاعت وانتشرت بفضل سيادة الثقافة الفرنسية واتجاه معظم مبعوثى هـذه الفترة ــ العشرينات الأولى من هـذا القرن ــ الى فرنسا • ويتضح ذلك لدى أول من تبنى اتجاهات هذه المدرسة ، منصور فهمى ــ وهو أول قام بتدريس الأخلاق بشكل مسـتقل عن غيرها من العلوم بالجامعة المصرية ــ وهو فى حاجة الى دراسة اشمل نتوقف على عثورنا على محاضراته المفقودة والتى يتضح منها المنهج الاجتماعى فى تناول المسـائل الأخلاقية والذى ظهر بوضوح فى دراسته للدكتوراة بباريس • ويليه عبد العزيز عزت الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية بالمنهج ذاته وهى تعطينا صورة أكثر تعبيراً عن توجهات هذه المدرسة •

وبالاضـافة الى جهـود هذين الرائدين نتناول ما قدمه كل من السيد محمد بدوى الذى درس أصول المذهب الاجتماعي في الأخلاق وقدم عدة دراسـات مع بعض الترجمات عن الأخلاق الاجتماعيـة • وقباري اسماعيل الذى قدم بدوره دراستين فى قضايا الأخلاق من وجهة نظر علم الاجتماع •

ويتناول الفصل الثالث الأخلاق الوجودية أو التي تسير في هـذا الاتجاه • وبالطبع تأتي جهود عبد الرحمن بدوى فى المقام الأول حيث قدم عدد من الدراسات تعلن انتسابه الى هـذا الاتجاه وتناقش امكانية قيام أخلاق فى اطاره ، وكان من المهم أن نشير الى مؤلفاته وتحقيقاته التي تصب فى الغالب فى اطار اهتمامه البارز برصد التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية وتمثلت هـذه الجهود فيما يخصنا في مجال الأخلاق فى نشره عدة نصـوص أهمها تحقيق ترجمة اسحق بن حنين لكتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس» ١٩٨١ وان كانت الحقيقة تقتضى ذكر اشارة ماجد فخري الى هـذا المخطوط واعلانه عنه واعتماده عليـه ١٩٧٨ فى بحثه عن الأخلاق عند ابن رشد فى بحوث الذكرى المئوية الثامنة لوفاته •

ويتناول فى هـذا الفصل أيضا ما قدمه عادل العوا ـ الذى أفادت كتاباته وترجماته معظم الباحثين فى الأخلاق والقيم ـ من اسهام خاص تحت عنوان الأخلاق المشخصة والتي عبر عنها في عديد من كتاباته •

وتأتي دراسات زكريا ابراهيم الأخلاقية لتؤكد على الجانب الذاتي الفردى مقابل الاتجاهات الجماعية الشمولية التي سادت في تلك الفترة ويدعو الى الأخلاق الانسـانية التي تقوم على الاختيار والحرية في اطار علاقة الانسان بالمطلق وامكانيات الانسان في الكشف عن الأخلاق ورؤية القيم من خلال ذاتيته المبدعة فى اتجـاه أقرب الى الوجودية المؤمنة التي شغلته أكثر من غيرها •

والفصل الرابع عن الأخلاق العقلية وهو مخص لتناول المثاليـة المعتدلة عند توفيق الطويل الذى يعد بحق رائد الدراسات الأخلاقية فى العربية والريادة هنا ليست ريادة زمانية بل ريادة تتضح فى اسهامه الجاد والمتواصل فى أثراء المكتبـة الأخلاقية بالوفير من الدراسـات وتوجيـه أنظار الباحثين الى هـذا المجال وكتابنا الحالى هو تحيـة متواضعة له واعترافا بفضله على أجيـال الباحثين الذين ارتبطوا به ونهلوا من نبعه الثر •

ويأتى الفصـل الخامس عن الأخلاق القوميـة ليعرض ما قدمه الارسوزى من اسهامات عديدة فى فلسفة البعث القوماى خاصة فى ميدان الأخلاق حيث ارتبطت نهضة الأمة عنده بالعودة الى عبقريتها التى تتمثل فى اللسان العربى • وهو يقدم لنا تحليلات هامة للأخلاق العربية أشبه ببرنامج للبعث العربى والنهضة القومية •

ويتناول الفصلين الأخيرين السادس والسابع الأخلاق الفلسفيـة الاسـلامية ، والأخلاق القرآنية لبيان توجه أساسى فى الدراسات الاخلاقيـة يكاد يكون هو السـائد • وقد ميزنا بين هذين الاتجاهين لاختلاف كل منهما عن الآخر • وخصصنا لأولهما الفصـل السادس • عرضنا فيه عدة جهود لباحثين ومفكرين عرب بادئين بما قدمه : محمد يوسف موسى من دراسات عن فلسفة الأخلاق فى الاسلام • وأحمد صبحى الذى سعى لتحديد نسق الفلسفة الأخلاقية عند المسلمين متميزا عن النسق الأرسطى • ودراسات ماجد فخرى للفكر الأخلاقى العربى • وكتابات ناجى التكريتى فى بيان النزعات الأخلاقية عند مفكرى الاسلام• وتحقيقات سحبان خليفات لكتاب الفارابى الأخلاقية ودراسات لفلاسفة القرن الرابع الهجرى أمثال السجستانى ويحيى بن عدى • ودراسـة عبد الحى قابيل « المذاهب الأخلاقية فى الاسلام » مثل مذهب السعادة والواجب •

ويأتي الفصل السابع والأخير عن « الأخلاق القرآنية » تمييزا لها عن الأخلاق الاسـلامية لدى الفلاسفة فأصحاب هـذا الاتجاه وهم يكونون مدرسـة متميزة من أسـاتذة دار العلوم يقصرون مصادرهم الاخلاقيه على القرآن والسنة — وفي هـذا اختلافهم عن أصـحاب الأخلاق الاسـلامية الذى تتسع مصادرهم لتضم اسهامات الفلاسفة — وهم في هذا يتابعون جهود الرائد المؤسس لهذا الاتجاه محمد عبدالله دارز في « دستور الأخلاق في القرآن » • ويتناول الفصل في عدة فقرات جهود الرائد كما ظهرت في هـذا العمل الهام • ثم « الاتجاه الأخلاقي في الاسلام » كما عالجه مقداد يالجن في عدة دراسات ؛ وكتاباته تمثل اسهام المدرسـة الأخلاقية لدار العلوم وفي نفس الاتجاه تأتي دراسة أحمد عبد الرحمن « الفضائل الأخلاقية في الاسلام » وكل من الجليند في تأكيده على الأخلاق في الفكر الاسلامي خاصة كما تتجلى لدى علماء الكلام في مشكلة الخير والشر ، وأبو اليزيد العجمي الذى شغل بالأخلاق لدى الصوفية ودرس الأخلاق بين العقل والنقل وحقق كتاب الأصفهاني « الذريعة الى مكارم علوم الشريعة » • وكما يقوم هذا الاتجاه القرآني على مصادر أساسية ، فهو بالطبع يتخذ موقفا مما عداها خاصة الأخلاق الغربيـة ، أى أنه يقف على طرفي نقيض مع من استعانوا بالأخلاق الغربيـة لتكوين ثقـافة عربية جديدة — ممن درسناهم في الفصـل الأول — ويمثل هذا الموقف دراسـات كل من حسن الشرقاوي ومحمد عبـد الله الشرقاوي •

أما بعد فقد حاولنا خلال هذه الفصول نتتبع الجهود المختلفة في الكتابة الأخلاقية ورسم منحنى لتطور هذه الكتابات وقد التزمنا الوصف وتجنبنا الآراء التقويمية وابتعادنا قدر الامكان عن اصـدار الأحكام فالمنهج الموضوعي يقتضي بيان المصـادر وعرضها بصدق دون تدخل أهواء أو ميول ذاتية وللقارىء أن يتابع ما قدمنا وأن يكون لنفسـه وجهة النظر الخاصة به فربما يكمل ما مددنا اليه • وما تتابع الاتجاهات

الأخلاقية وعرضها على هـذا الترتيب وهـذا البناء الا تتبع وصفى لها — فى الغالب — لم تتدخل فيه الا قليلا ربما من أجل بيان العلاقة بالغرب حيث وجدنا هذه العلاقة بارزة فى الفصل الأول بينما ساد انتقاد الغرب فى الفصل الأخير واذا كان أى عمل صورة يحددها الكاتب وتصور يسعى لتقديمه للقراء ، فان تعدد الصـور ربما يكون أصدق تعبيرا فى تبيان الحقيقة من مختلف جوانبها .

أحمد عبد الحليم عطية

شبرا فى أغسطس ١٩٨٩

الفصل الأول

الأخــلاق اليونانيــة

فى الفكر العربى الحديث

أولا ــ أحمد لطفى السيد : أرسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة :

يمهد أحمد لطفى السيد الطريق نحو الفكر الغربى خاصــة فى أصـــوله القديمة فى الفكر اليونانى ومن هنا فهو يحدد بداية التوجه نحو الفلســـفة اليونانية فى العصر الحـــديث ٠ ورغم كثرة الكتابات الأخلاقية فى العربية منــذ بداية القرن أو ربما قبله الا ان ترجمـــة أحمد لطفى الســيد لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس »[1] تعد بداية مرحلة هامة فى تاريخ علم الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر ٠ لقد كانت هــذه الترجمة كما يقول طــه حسين حدثا أدبيا ذا خطر فان ظهور مثل هــذا الكتاب بقلم مثل هــذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو اتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين»[2] ٠ يربط طــه حسين بين أرسطو ولطفى الســيد حين يقول : « سمى العرب زعيم الفلاسفة اليونان المعلم الأول وكانوا فى ذلك منصفين وأنا أزعم ان الأستاذ أحمد لطفى الســـيد معلمنا الأول فى هــذا العصر[3] ٠ وان حق هــذا فى جميع الأمور فهوا حق بان يصح فى مجال الأخلاق حيث يمثل أحمد لطفى الســيد بداية التوجه الى الأخلاق الغربية أو بصفة أخص الى الأخلاق اليونانية (الأرسطية) ومن هنا ضرورة البدء بدراسته وبيان جهوده الفلسفية ٠

.. والحقيقة أننا ما زلنا فى حاجة الى قراءة فلســفية ــ حضارية لأعمال المعلم الأول الفلسفية التى تعد الاحساس لفهم الدور الحضارى

لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الارستقراطية المصرية ـــ فى التقدم والتمدن والرقى على النمط الغربى وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله ـــ وتحدد فى ذات الوقت مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقا منه عما عداها من اتجاهات . فللأستاذ اهتماماته وقراءاته وكتاباته الفلسفية التى ميزت مرحلة طويلة من حياته . فقد اتصل بفيلسوف الشرق جمال الدين الأفغانى وفيلسوف الاسلام محمد عبده ودرس ترجمات أحمد فتحى زغلول لكلاسكيات السياسة والاجتماع وترجم هو أعمال أرســـطو الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وفى مقدمتها كتاب الأخلاق .

ورغم ذلك فان الاهتمام قليل للغاية بهذه الناحية لدى رائد الفكر الفلســفى المصرى ومؤسس المدرسة الفلســفية الحديثة فى مصر . رغم وجود عدة جهـــود حاولت تلمس الخطاب الفلسفى عند أســـتاذ الجيل وهى : اما دراســات عامة تتناول « لطفى السـيد فيلسوفا » « أميرة حلمى مطر » و « لطفى السـيد الفيلسوف » د. الاهوانى أو دراســات مقارنة تربط بينه وبين محمـــد عبده « أســـتاذ الجيل والأستاذ الامام » د. عثمـــان أمين أو دراســات متخصصة تعرض لترجماته لأرسطو « عبـد الرحمن بدوى » والحقيقة ان الدراســـة الحضارية عليها ان توفر الوسائل المختلفة التى تبرز جهود وانجازات الرائد ومكانته فى حياتنا الفكرية من أجل ابراز العلاقة بين الأساس الليبرالى لتفكيره الاجتماعى والسياسى والأساس العقـــلانى لخطابه الفلسفى باعتبارهما دعامتا مشروعه النهضوى ، الذى كان له تأثيره الحاســم فى المجالين العملى والنظرى . وان كان تأثيره فى المجـــال الثـــانى أقوى ونحن نسعى فى هـــذا البحث الى ابراز الاســـهام النظرى لأستاذ الجيل الذى أكد عليه كثيرا من الباحثين والذى اتضح أثره فى توجهات الفكر المصرى المعـــاصر فى النصف الأول من القرن العشرين وان كان اهتمامنا بطبيعة الحال يتعلق أكثر بالناحية الأخلاقية .

ترتبط جهود أستاذ الجيل الفلسفية بالنهضة المصرية الحديثة ولا تنفصل كتاباته وترجماته عن آمال وتطلعات المصريين فى التقدم والرقى وقد أشار الدكتور الاهوانى الى هذا الارتباط فى مقدمة ترجمته لكتاب النفس لأرسطو ١٩٤٩ حين يقول : « اذا كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة فى نهضتها الحديثة فقد فطن المشتغلون بالفلسفة الى وجوب نقل الأمهات الخالدة [الى العربية] وتصدر الحركة أحمد لطفى السيد »[٤] .

لقد عرف الأستاذ « بالفيلسوف » عند كل من كتب عنه . وتدلنا سيرة الفيلسوف على اهتمامه الدائم بالفلسفة وما يتصل بها فقد درس مبادىء المنطق بكلية الحقوق بمصر . ومبادىء الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف بسويسرا . ويرى بدوى انه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زياراته لباريس[٥] . وتظهر مقالاته فى الفترة ما بين ١٩٠٧ ـ ١٩١٤ على انه كان ذا اطلاع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تزايد اهتمامه بالفلسفة منذ ١٩٢١ وكانت أولى ثمار هذا الاهتمام ترجمته « الأخلاق الى نيقوماخوس » ١٩٢٤ وظل هذا الاهتمام ينمو ويتسع طولا وعرضا ويتناول سائر الفلاسفة اليونان .

لقد اتسعت وتنوعت اهتمامات لطفى السيد ولم تقتصر على ترجماته لأرسطو ويهمنا قبل تناول هذه الترجمات أن نشير الى ترجماته الفلسفية التى تتجاوز الفلسفة اليونانية والعقلانية الأرسطية فى جانبها الأخلاقى السياسى خاصة ، فالاهتمام بأرسطو تركز فى المجال الاجتماعى وهو نفس التوجه النظرى الذى ربط تفكير لطفى السيد بالفلاسفة المحدثين سواء أصحاب العقد الاجتماعى من فلاسفة التنوير فى فرنسا أم أصحاب الليبرالية من فلاسفة الحرية والمنفعة العامة فى انجلترا وهى توجهات أخلاقية سياسية فى المقام الأول . لقد عرف لطفى السيد بانه داعية أرسطو فى الشرق ويكتب

محمد حسنين كامل : « لم يكن عفوا أن يكون الداعية الأكبر الى أرسطو فى مصر الحديثة هو أحمد لطفى السـيد بل لم يكن بدا من أن يكون الأمر كذلك • ووجوده فى هـذا الطور من حياتنا الفكرية حادث هام فى مصر ، لأنه جعـل من فلسـفة أرسطو أساسا من أسس التفكير الحديث فى مصر ، فوجهنا بذلك وجهة معينة على أسس متينة كنا فى أشـد الحاجة اليهـا ما دامنا سائرين فى طريق المدنية الغربية التى أساسها الفلسفة اليونانية مهما تشعبت بها المذاهب بعد ذلك »[٦] •

والحقيقة أن الفلسـفة اليونانية والدعوة الى أرسطو وسـيلة الى غاية هى المدنية الغربية وقد أدرك طـه حسين ذلك وأكد تجاوز دعوة أستاذ الجيل وخطابه الفلسفى لأرسطو وللفلسفة اليونانية • فهو « داعية الفلسفة بوجه عام ، والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو » • بل انه فى تقديمه لأرسطو يقدم منه الجانب الأكثر أهمية لحياة الانسان جانب الأخلاق والسياسـة ولا يقدم تلك الصورة التقليدية المعروفة عنه ، يقول طـه حسين : « وقد كنا نحن الأزهريين نعرف اسم أرسطو لكثرة ما كنا نسمعه فى دروس المنطق والفلسـفة والتوحيد • ولكنا لم نعرف من أرسـطو طاليس الا انه فيلسوف يونانى يحسن الكلام عن الهيولى والصـورة وعن الجوهر والعرض ، وعن الموجود والمعدوم وعن الحد والرسـم والقياس واذا لطفى السيد يظهرنا ان أرسطو طاليس هـذا يحسن أشـياء أخرى كنا نفتن بها فى ذلك الوقت أشد الفتنة وهى الأخلاق والسياسة »[٧] •

ويتضح هذا الاهتمام بالفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية فى أحاديث ومقالات لطفى السيد التى تفصح عن آراء الرجل وفى الوقت نفسه عن مصدر هـذه الآراء فهو فى دعوته الى تحرير المرأة كان يرجع الى مبدأ الحرية الذى استقاه من قراءاته فى كتب الغرب ثم يرجع الى مبدأ المنفعة الذى كان يسود التفكير السياسى والأخلاقى فى انجلترا وقد ذكر غير مرة أنه كان يتبع هـذا المبدأ الذى نادى به

بنتام وجون ستيوارات مل . ويقضى مبدأ المنفعة ان كل قانون يجب أن يوضع وينفذ من أجل الخير العام وان معنى المنفعة ان يعم أكبر قدر من الخير على أكبر عدد من الناس .

وبالاضافة الى الاهتمام بنظرية العقد الاجتماعى التى تعد أساس الليبرالية الحديثة وفلسفتها النفعية ، ومذهب المنفعة العامة الذى يعد أساس الأخلاق والسياسة . فقد اهتم لطفى السيد اهتماما كبيرا عرف عنه وغلب عليه هو الاهتمام بالتطور أو « النشوء والارتقاء » هـذه النظرية ذات التأثير الواسع على المفكرين العرب فى نهاية القرن الماضى وبدايات هـذا القرن .

هـذه الاهتمامات المتنوعة التى شغلت رائد الفكر الفلسفى المصرى تمثل أساس دعوته فى النهضة والرقى ، لذا يجب أن تنقل الى المثقفين المصريين فالمعلم عليه نقل العلم والتعليم وقد اختار لطفى السيد لذلك عدة سبل أحداها الدروس المسائية التى كان يلقيها بمقر الجريدة . والسبيل الثانى انه كان يتخير الذين يحسنون اللغة الفرنسية والانجليزية ويعطيهم بعض الكتب ويكلفهم أن يحاولوا ترجمتها وان يظهروه على نتائج هـذه المحاولة . بالاضافة الى ما كان يقوم به هو من ترجمات تمثل نقل الافكار التى يؤمن بها ويدعو اليها ويراها أهم وسـيلة للنهضة والتقدم الحضارى .

كانت الترجمة هى النافذة التى فتحت الفكر الغربى أمام العرب ووسيلتهم فى التعرف على انجازات الحضـارة الغربية فى عصورها المختلفة . وقد تم ذلك فى عصر الترجمة الأول حين التقت الحضـارة العربية الاسـلامية عبر السريان بالحضـارة اليونانية مثلما حدث فى عصر النهضة العربية الحديثة فى عصر الترجمة الثانى بعد تفتح العرب على أوربا ويمثل لطفى السيد ـ بعد الطهطاوى ـ النموذج المثالى لهـذا العصر مثلما يمثل مترجمى دار الحكمـة ـ حنين ، واسحق

وجيش بن الاعسم — النموذج المثالى القديم فى العصر العباسى ويمكن المقارنة بين النموذجين باعتبارهما تعبيرا عن موقفين حضاريين أساسيين فى تاريخ الفكر العربى تجاه الغرب .

وسوف نعرض هنا فهم لطفى السيد للترجمة باعتبارها وسيلة للنهضة وقد قدم لنا هو هذا الفهم فى حديثه عن أحمد فتحى زغلول : « الذى نظر نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذى نبغى الوصول اليه من نظاماتنا السياسية والاجتماعية حتى تتحد اطماعنا الوطنية على طريقة عامة واضحة : ورأى فوق ذلك أن أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هى نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة وأن هذه الطريقة كانت هى ألف باء النهضة العلمية فى كل أمة وفى كل زمان » . والترجمة هى تعبير عن المترجم ، عن أهدافه وغاياته عن رغبته فى النهضة والتقدم(8) .

وهو يرى ان الترجمة وسيلة الى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجتمع فاذا كان قد توجه الى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار منها ما يلائم حاجات عصره ويلبى الأهداف التى يتطلع اليها . وان كان العرب فى عصر الترجمة الأول قد توقفوا عند كتابات فلسفية معينة واهتموا بجوانب أكثر من غيرها فان أحمد لطفى السيد الذى استخدم الترجمة كخطوة فى سبيل ابداع العلم والفلسفة لم يتوقف عند نفس الموضوعات التى توقف أمامها المترجمون الأوائل . لقد اهتم العرب فى نهضتهم الأولى بالميتافيزيقا والجواهر والأعراض والعقول العشر كما اهتموا بالمنطق وكثرت ترجماتهم وشروحهم وتلخيصاتهم على منطق أرسطو . ومقابل ذلك اهتم أستاذ الجيل ووجه انتباهه وانتباهنا بجانب قل اهتمام العرب الأوائل به وهو الجانب السياسى والأخلاقى أو الفلسفة العملية . وكان من الطبيعى اتفاقا مع دوره ومهمته التاريخية فى التنوير العقلى والتثقيف السياسى والدعوة الى

الفردية والحرية حدوث هـذا الاهتمام . لقد اختار من كتب أرسطو مؤلفاته فى السياسة والأخلاق والاجتماع وهى ابقاها على الزمن وأقربها الى تفكيرنا الحديث ، وليس الأمر كذلك فى كتبه الأخرى التى فقدت كل قيمتها الا التاريخية » .

يتساءل كل من اهتم بالناحية الفلسفية عند لطفى السيد عن سبب اتجاهه وتفضيله لأرسطو حين ترجم الفلسفة الى العربية . وتأتى الاجابة فيما صرح به لطفى السيد فى تصديره ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس »[٩] . والحقيقة ان هذا التساؤل يحتوى ضمنا عدة مسائل : أولها الايمان بقيمة الفلسفة الأرسطية وانها هدف وغاية فى ذاتها ، وضرورة ترجمتها الى العربية لاتفاقها مع المألوف من عقائدنا وانها تمثل الفلسفة العربية أو ان الفلسفة العربية بمعنى دقيق هى فلسفة أرسطو طاليس . والحقيقة أن صورة لطفى السيد هى صورة الداعية الأكبر الى أرسطو فى مصر الحديثة وانه أرسططالى من الطراز الأول ، وان بين الداعى الى أرسطو وبين هذا الفيلسوف من التشابه فى التفكير والتقارب فى الروح ما يجعل فلسفته حية قوية لا مجرد موضوع دراسة تاريخية .

والسؤال الآن حول ضرورة اختياره لأرسطو ، ولفظ ضرورة هنا مقصود سواء من لطفى السيد أو مدرسته ذات التوجه الغربى : طه حسين ، محمد كامل حسين فى اجابتهم عن مثل هذا التساؤل هل نحن فى حاجة الى أرسطو فى عصرنا هذا ؟ والرأى — عندى — كما يقول محمد كامل حسين : ان مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب « لابد لها » ان أرادت ان تصل من هذه المدنية الغربية الى غايتها ان يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه ولا شك ان الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصر مستعارا ما لم يتطور تاريخ الفكر عندنا على غرار تطوره فى أوروبا[١٠] . وسنجد لدى طه حسين فى « مستقبل الثقافة

فى مصر » و « قادة الفكر » نفس الاجابة التى قدمها لطفى السـيد فى تصدير ترجمته لكتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » التى يقول فيها « اذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلسـفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق الا آثارها أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس »(١١) . ويقول : « لا جرم ان نتخذ نحن فلسـفة أرسطو الطريق الأقرب الى نقل العلم الى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء ان ينتج فى النهضة الشرقية مثلما انتج فى النهضـة الغربية »(١٢) . ان فلسـفة أرسطو هامة للغاية حيث قدم الرجل كتابات عديدة فى كل فروع العلم يذكرها لنا بالتفصيل لطفى السـيد فى تصديره « وفيما يتعلق بـ « فلسـفة الأشياء الانسانية » ويسمى الآن بالسوسيولوجيا (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة » ذلك الأثر الضخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة الى الآن »(١٣) .

ومن هنا كان توجه لطفى السـيد الى ترجمتها « لذلك اعتزمت أن أنقل منها الى العربية أهم أجزائها فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت ان ابدأ بنشر الاجتماعيات [يقصد الأخلاق والسياسة] فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة(١٤) . وللأسف فان أستاذنا لم يقدم دراسة وافية للكتاب أو تمهيد فى علم الأخلاق ــ وكان حرى به ان يفعل ــ اعتمادا على ما قدمه « بارتلمى سانتهلير » الذى ترجم الكتاب الى الفرنسية ورغم ان البعض يشكك فى ترجمات « هلير » الا ان لطفى السـيد التزم حرفيا ترجمته رغم انه كان يلجأ أحيانا الى ترجمات أخرى « كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق الى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك »(١٥) . فقد تحرر المترجم العربى أحيانا من المترجم الفرنسي فى النقل لكنه إكتفى بمقدمته فى مذهب أرسطو الأخلاقى وهو أمر جعلنى أشعر بالنقص فى جهد أستاذ الجيل الذى لم يكتب سوى ثلاثة سطور بين فيها ان مذهب أرسطو فى الأخلاق كان أفلاطونيا لا أرسطوطاليا(١٦) . واكتفى بمقدمة المترجم الفرنساوى

حتى لا يغرق الكتاب الأصلي في المقدمات • وأنه اقتصر في هذا التصدير على اثبات سيرة أرسطو طاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار •

وبالاضافة الى جهد أستاذ الجيل في ترجمة « الأخلاق الى نيقوماخوس فقد كتب العديد من المقالات والقى العديد من المحاضرات في مجال الأخلاق وبالطبع فهو يستند في كثيرا منها الى جهده السابق في ترجمة أرسطو نذكر من هذه الكتابات الفصل السابع من كتابه مبادىء في السياسة والاجتماع والأدب ويدور حول « الأخلاق وتربية النفس » والتاسع الذى يتناول « الأديب وعلم الأدب والأخلاق » بالاضافة للفصل الذى يختتم به كتاب « قصة حياتى » عن الأخلاق وكيف ينبغى أن تكون » •

وقد أثارت هذه الترجمة ما هو متوقع منها ، ليس فيما أحدثته عند ظهورها كما يخبرنا طه حسين حيث أثارت جدالا ومناقشات وترحيبا وحوارا كما يتضح في مقالة « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس »(١٧) • بل وهذا هو الأهم أصبحت مصدرا أساسيا استقى منه كل من كتب في علم الأخلاق حتى اليوم فهى مرجع في معظم الكتابات العربية في هذا المجال ثم وهذا هو التأثير الأكبر حفزها للمفكرين العرب الى استكمال بحث جوانب الفكر الأخلاقى اليونانى ليس عند أرسطو فقط بل لدى كثيرا من الفلاسفة المغمورين الذين لم يشر اليهم أرسطو في كتابه ولم يعرفهم العرب ابان نهضتهم الفلسفية الأولى اعنى بهم القورينائيون الذين قدم عنهم اسماعيل مظهر كتابه الهام فلسفة اللذة والألم وهو دراسة هامة في فلسفة الأخلاق قام بها بتأثير ترجمة لطفى السيد للأخلاق الى نيقوماخوس •



ثانيا — اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والألم :

ويقدم لنا اسماعيل مظهر دراسة هامة — ربما لم يلتفت اليها من قبل — تدور حول « فلسفة اللذة والألم » تتناول « أرسطبس وشيعته : أصحاب المذهب القوريني مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن[18] . والحقيقة ان اسماعيل مظهر ينطلق من قضية أساسية في تقديمه لهذا العمل ويهدف الى عدة أهداف . هذه القضية هي ان المذاهب فلسفية كانت أم أدبية (أخلاقية) يجب أن يعاد النظر فيها بين حين وحين شأنها في ذلك شأن التاريخ ذلك ان تطور الاتجاهات العقلية ونشوء المبتكرات واتساع أفق المعرفة كل هذه وسائل تجعلنا أقدر على فهم هذه النواحي الغامضة من المذاهب القديمة »[19] . يطالبنا مظهر بما يسمى اعادة قراءة النص وفق لمتطلبات العصر . والعصر الذى يحياه عصر العلم لذا يجب علينا أن نقرأ المذاهب الفلسفية قراءة ثانية . لقد قدم أحمد لطفى السيد رؤية لأرسطو انطلاقا من ان أرسطو عملاق الفكر اليونانى والفكر اليونانى أساس نهضة الغرب فى العصر الحديث ونهضة العرب فى مرحلة ازدهار الحضارة الاسلامية وبالتالى فهى تساعد فى نهضتنا الحديثة .

هل يكون أحمد لطفى السيد انتقائيا يختار عناصر معينة ويترك أخرى هل أرسطو هو الفكر اليونانى هل تعبر فلسفته عن كل الجوانب الانسانية والعلمية التى نحتاج اليها . لقد تجاهل أحمد لطفى الذى نقل أرسطو ، كما تجاهل أرسطو أرسطبس (أريستيبوس) وبالتالى لم يعرف العرب هذا الفيلسوف والهدف اذن عند مظهر تقديم هذه الفلسفة الى العربية لاكمال هذا النقص . وأيضا لأنها — أكثر من فلسفة أرسطو ارتباطا بالعلم[20] يبين مظهر ان مذهب أرسطبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو ، فهو مذهب عملى يقوم على أصول ثابتة فى جوهر الطبع ويرى ان طرق البحث فى الطبيعة الانسانية (علم النفس) تؤيده تأييدا كبيرا فهو يغلب الشهوة والميول على العقل والارادة ويجعل السيطرة فى السلوك البشرى خاصة للنواحى

المجردة من قسر القوانين الحديدية تلك التى حاول أرسطو ان يخضع لها الخلق والسلوك[٢١] • ويرى ان شرح الأصول التي يتكون منها الطبع البشري يكفي في هـذا الموطن للدلالة على أن مذهب أرسطبس أقرب الى مطالب الطبع البشرى من كل المذاهب الأخلاقية التى ذاعت فى بلاد الاغريق القديمة وخاصة فلسفة أرسطو • ان أهمية هـذا المذهب فى استمراره « ففى عالم الفكر مذاهب فلسفية تنقلت على مدى الزمان وظلت منذ ولدت الى الآن حية فتية فهذه المذاهب خالدة ومن هنا ضرورة اعادة النظر فيها من أجل كتابة تاريخ الفلسفة من جديد يقول : « هـذه الفكرة الأولية تزودنا بقاعدة ننتحيها فى كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة جديدة نتخذ فيها هـذه المذاهب على أنها أصول الفلسـفة وأركان الفكر وغيرها من المذاهب تفاريع عليها وملحقات بها »[٢٢] • وكتابه فلسفة اللذة والألم يقدمه لنا على أنه تنفيذ جزئى لهذه الفكرة •

فمذهب اللذة والألم فى فلسفة الأخلاق ثابت درج مع القرون بدأ من « قورنية » الافريقية قائما على (أفكار) أساسية فى مذهب سقراط وبروتاجوراس ولوسيفوس وديمقريطس ثم عاد الى اليونان فتشكل فى ذهنى ابيقور بصورة ثم فى مدرسـة الاسكندرية بأخرى وعند الرواقيين بثالثة ، وأخذ ينتقل خلال العصور الى أن برز فى صورة كونها بنتام ومل وأثرا بهما ملابسته المنفعة بدل اللذة[٢٣] •

يعرض مظهر للمذهب فى سـتة أقسام الأول : أصول الفلسفة اليونانية ومذهب اللذة والألم والثانى القورينيون والثالث شرح المذهب والمسامه بتاريخه والرابع نقود [انتقادات] ومقارنات والخامس فى تطبيق المذهب على الحقائق الجسديدة والسادس نظرية المعرفة عند القورنيين[*] •

وفى البداية يعرض مظهر — فى الكتاب الأول — تمهيد للفكر اليونانى وأصالة الفلسفة اليونانية من خلال آراء الباحثين والعلماء ويناقش مسألة هـذه الأصالة أو يسمى بالمعجزة اليونانية[٢٤] ويعرض

لبدايات الفلسفة اليونانية التي اختصت منذ البداية بروح كانت في طبيعتها هلينية ويتناول على التوالي أثر الدين ثم الشعر في الفلسفة ثم يعرض مراحل الفلسفة اليونانية الثلاثة : ليبين ان القورينيون شعبة من المذهب السقراطي • وبذلك يكون مذهبهم تابعا للعصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية • فأرسطبس القوريني من تلاميذ سقراط ، ومن أقران أفلاطون ومن معاصري أرسطو ، اما مذهبه الأخلاقي فثابت من حيث الجوهر لا نزاع فيه • حيث ان تحصيل اللذة — في نظر أرسطبس — هي القاعدة في الحياة ، وهي على النقيض مما يقول كانط « فبينما يخلط كانط خطة في حساب النفس يرجع فيها الى الضمير فان فلسفة أرسطبس لا تتقيد الا بالمشاعر التي تستولي على النفس في ساعة بعينها فتحصيل اللذة هي قاعدة الحياة وناموس السلوك »[٢٥] •

ويتأسس مذهب اللذة والألم على نظرية المعرفة عند القورنيين التي ترجع الى مقروات لوسيفوس والى مذهب ديمقريطس في الذرات[٢٦] ويعرض مظهر لنظرية المعرفة عندهم في الفصل السادس نقلا عن « اردمان » • ويرى ان نظرية المعرفة كانت الأصل عند ارسطبس في القول بنظريته في اللذة وأنها الخير الأسمى ، وان لذة الحس هي اسمى اللذات جميعا • ويشير الى علاقة نظرية ارسطبس في المعرفة بمذهب بروتاجوراس ويكمل ذلك باننا نستطيع أن نصل أفكار ارسطبس — كما يقول جومبرتز — ليس ببروتاجوراس ولكن بافلاطون •

ويرى أن الأبحاث الحالية قد بينت ان ارسطبس وضع منطقا يخالف منطق أرسطو « منطقا قائما على مجموعة من القواعد أولها تتابع وقوع الظاهرات وتلازمها الوجودي وكان بذلك أول رائد من رواد المنطق الاستقرائي وأول مقنن لنظرية الادراك الحسي في المعرفة »[٢٧] •

ونظرية الادراك الحسي و النظرية الحسية في المعرفة والمنهج

الاستقرائي قد أظهرت اللذة مبدأ أساسيا عند أرسطبس • أن تحصل اللذة الراهنة قد يكون متجها لما نعتبره خيرا وللخير الأسمى وقد يكون متجها لما نعتبره شرا وللشر الأدنى ، والانسان في كل الحالات خاضع للشهوة أولا فاذا استقوت وكانت بواعثه مما لا يمكن قمعه تغلبت واذا لم تستقو فشلت • ولكن الشهوة على كل حال أكثر انتصارا وأقل من الضمير اندحارا ، والشهوة للخير أقل من الشهوة للشر كما وكيفا كما أن الشهوات منازل ودرجات ابان عنها ارسطبس في مذهبه كل بيان • والشهوة أقوى من الضمير فالضمير يخضع للعقل بينما لا تخضع الشهوة للعقل ، وهي القوة المتحكمة في أفعال الانسان وتحصل اللذة الراهنة هي القاعدة التي يجري عليها سلوك الانسان ويخضع لها • ويتضح هنا مخالفة مظهر لفرويد « فالايد » أقوى من « الأنا » صحيح وبينهما صراع مستمر الا ان هناك الأنا الأعلى • ويظهر عند مظهر مفهوم قريب من الأنا الأعلى هو الايمان أو الأوامر والنواهي الدينية • ويعترف بما لها من دور ويوضح وجودها بقوله ان تحصيل اللذة ليس قاعدة مثلى ولكنه ضروري •

« لا نريد أن نقول ان تحصيل اللذة الراهنة هي القاعدة المثلى الجديرة بحياة الانسان الأدبية بل نقول انها القاعدة الضرورية وبهذا نستطيع أن نعلل الأوامر والنواهي التي جاءت بها الأديان ، فلما كانت الشهوة أقوى ما يستولي على النفس كان لابد من تحمقها من مؤثر آخر يوازيها قوة وأثرا فلجأت الأديان الى الايمان توقظه في النفس فاذا استيقظ غرست فيه نواهيها وأوامرها وهنالك يقوم العراك بين نواهي الايمان وبين بواعث الشهوة » •

يسعى مظهر لتصحيح تاريخ الفلسفة الأخلاقية بتقديم هذا المذهب الى العربية • فمذهب ارسطبس غير معروف عند العرب الا لماما شأن أكثر المذاهب التي تفرعت عن سقراط خاصة وان أرسطو لم يذكر اسمه بالرغم من انه يناقش مذهبه مناقشات طويلة في

« الأخلاق الى نيقوماخوس » رغم أخذه ببعض مبادىء المذهب القورينى وادماجه لها فى مذهبه . كذلك لم يذكره برتلمى سانتهلير فى المقدمة المستفيضة التى وضعها لترجمة كتاب أرسطو فى الأخلاق . ومن هنا يكتب مظهر تاريخ الأخلاق من جديد ويكمل جهود أحمد لطفى السيد يتحدث أستاذ الجيل عن العقل ويضيف هو الاحساسات ويضيف الى معرفتنا بأرسطو معرفة جديدة بارسطبس حتى تكتمل الصورة ، « لقد كانت سيادة مذهب أرسطو حتى نهاية القرن السابع عشر فى كل فروع المعرفة سببا فى أن يظل اسم ارسطبس نسيا منسيا ولكن غالب الظن على ان الزمان سوف ينصف هذا الفيلسوف العظيم ولعل ناشئتنا توجه جهودها نحو الانكباب على درس المذاهب القديمة التى نبذها العرب ولم يصلنا منها عنهم الا نتفا وأقوالا مقتضبة أو اشارات لا تجدى ولا تغنى من الحق شيئا »[٢٨] .

ومن هنا يصحح صورة ارسطبس موضحا ان أفكاره تخضع لحتميه سيكولوجية فمن لم يتعمق دراسة الفلسفة يرى ان الرجل ينادى بتحصيل اللذة الراهنه كيفما كانت هذه اللذة وعلى اية صورة ومعت وان تلك القاعدة المثلى للسلوك الأخلاقى ، بينما الحقيقه على نقيض ذلك لان تحصيل اللذة الراهنة عند ارسطبس ضرورة نفسية يخضع لها قسرا وان الاعتراف بذلك خيرا من نكرانه لأننا بذلك نستطيع أن نخفف من حدة ميولنا وان ننظمها ونروضها على فعل الخير على قدر المستطاع ومن هنا فالفرق بين ارسطبس وكانط ان الأول يعترف بالواقع والثانى يدعو الى المثل الأعلى »[٢٩] .

ويتابع مظهر فى الكتاب الثانى « القورينيون » سد جويك فى بيان نشأة وأصول فلسفة ارسطبس[٣٠] ، لقد دعا سقراط الى الخير ولم يحدد ما هو واختلفت تفسيرات تلاميذه للمقصود بالخير ونشأت عنه عدة مدارس منها المدرسة الميغارية التى أسسها أقليدس الميغارى الذى درس فلسفة سقراط والفلسفة الايلية وغلبت الأخلاق على

مذهبه ومنه نشأ المذهب القوريني الذى وضعه ارسطيبس[٣١] .
ويتناول الكتاب الثالث (شرح للمذهب والمسامه بتاريخه) حيث يعرض لارسطبس الذى نشأ فى قورنيه وارتحل الى أثينا وتتلمذ على سقراط ويرى أن تطور البحوث النفسية التى صدها سقراط عن الانبعاث فى سبيلها الجدى جدده ارسطيبس الذى هو أعظم من سقراط فى الدقة المنطقية .

ويحاول ان يعيد تكوين صورة ارسطبس بناء على بعض الشذرات التى تحدث فيها ارسطو عن مذهبه فى كتابه الأخلاق ويحلل رأى المؤرخ اليونانى ثيومبوس Theopompus الذى اتهم أفلاطون بانه نقل عن ارسطبس[٣٢] . ويذكر لنا أهم المراجع التى تتحدث عن ارسطيبس[٣٣] ويتوقف عند عناصر شخصية الفيلسوف مؤكداً قول هوراس « ان مبدأ ارسطيبس الأول ومثله الأعلى فى الحياة انحصر فى أن يكون الانسان سيدا للأشياء لا عبدا لها ، أى انه يجب علينا أن نملك لذاتنا من غير أن نجعلها تملكنا »[٣٤] .

وفى حديثه عن ارسطبس والعلم يبين ان الفيلسوف وجه كل اهتمامه الى علم الاثيكه Ethica أى الأخلاق كما ندعوه الآن وكان يقصد بالاثيكة عند فلاسفة اليونان (علم الحياة السعيدة)[٣٥] وكان يعتقد كما اعتقد أستاذه سقراط ان البحث فى السعادة ونيلها بداهة علم الأخلاق وغايته ومن أجل أن يقع على حقيقتها وماهيتها المقومة لها .

ويعطى لنا مظهر شرحا لبعض المصطلحات الأخلاقية المستخدمة موضحا معناها . يتحدث عن الهيدونية Hedonism الذى أطلق على الحلقة القورينية وكان طابعها أن اللذة هى الغاية من الحياة[٣٦] والاودمونية Eudomonism الذى يرى ان أفضل الأعمال ما آل الى سعادة الغير[٣٧] ، والذاتية أو الأنانية Egoism وغيرها[٣٨] .

وبعد أن يشير الى هيدونية ارسطبس يتحدث عن تجدد الهيدونية

فى العصر الحديث ويحدثنا عن كثير من أصحاب المذاهب الفلسفيه والاخلاقيــه مثل : هوبز ولوك ، وبتلى[٣٦] وشفتسبرى وهتشنسون وهيوم وبنتام ومل • ويتوقف عند ارسطبس وجيرمى وبنتام فكل منهما يرى ان اللذة يجب أن تؤخذ وحيثما كانت وفى آيه صورة كانت على انها خير ، ويحلل مظهر هــذا القول ويفرق بين الشعور باللذة وبين الظروف التى تحدث فيها اللذة ويرى أن اللذة تنتج خيرا دائما بصرف النظر عن الحالة التى تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها »[٤٠] •

ويبين امتداد المذهب لدى ابيقور فالمعروف ان المذهب الابيقورى ليس الا صورة محورة عن المذهب القورينى والفرق ان ابيقور لم يعرف اللذة كما عرفها ارسطبس ايجابيا بل بين انها الخلو من الألم • وعلى الرغم من ان ابيقور صرح ان اللذة ليست هى الخير فقط بل أنها الخير الوحيد للالهه والبشر فانه خالف القورينين فيما يلى :

— أن لذة العقل والصداقة أسمى من اللذات الدنيا •

— ان اللذة الكاملة أو بالاحرى اسمي الحالات المرغوب فيهــا حالة يتحرر فيهــا الانسان من الألم •

ويفيض فى بيان فلســفة ابيقور • وشرح فلســفة ارسطبس فاللذة عنده لم تكن مجرد التحرر من الألم ولكى يبين ذلك يعرج بنا على علم النفس خاصة نظرية الوعى Theory of Consciousness [٤١] ويعرض للمفاضلة بين اللذات ، وشرح برت Brett لنظرية اللذة عنــد ارسطبس حيث يبين ان الميول والعواطف عبــارة عن حركات نفسـية[٤٢] وتلخيص أدرمان لمذهب ارسطبس « الذى يقصد باللذة السعادة الوقتية أو لذة الساعة ، وعلى الأخص اللذة البدنية • وكذلك يعرض لرأى ترنر الذى يقول — عكس اردمان — ان السعادة هى الغرض من العمل ويقصد بها السعادة الانسانية »[٤٣] •

ثم يعرض لتطور فلسفة اللذة والألم أو « حلقات انتقال المذهب »

فما لدينا من أفكار وآراء عنه لا يرجع كله الى مؤسسة ، حيث وصل الينا من آثار هذا المذهب مناقشات مستفيضة تناولت قواعده الأساسية وقد نستخلص معضلاته فى كثير من المختصرات أو الملخصات التى وصلت الينا فهناك كثير من الكتابات التوضيحية التى تشرح هذا المذهب « ليست من عمل ارسطبس نفسه بل من انشأ أفراد اعتنقوا المذهب بعده »(٤٤) فقد عهد الفيلسوف بكل آثار مذهبه الى ابنته اريطى Arété وابنها ارسطبس الصغير ، الذى أورث مذهب جده نظرية جديدة زود بها الناحية الأخلاقية منه • ولا يستبعد مظهر أن تكون أحكام المذهب من آثار اريطى وابنها(٤٥) يقول : « ومن الكتابات التى تعزى الى ارسطبس قسم كبير لا يبعد أن يكون من آثار أتباعه وخلفائه • وقد أسس كثير من تلاميذ ارسطبس مذاهب عرف كل منها باسم مؤسسة واذا استثنينا ارسطبس الصغير حفيد مؤسس المذهب نجد كل من : ثيوذورس Thesdorus وثيوذرياقى Theodoriacis الذى فضل لذة التأمل على لحظة الساعة (واللذة الحية الراهنة)(٤٦) •

ويعد ثيوذور من رجال المذهب المتأخرين ، وهو يختلف عن ارسطبس حيث جعل للاتجاه العقلى من القيمة أكثر مما للخيرات الخارجية الطارئة فى تكوين عناصر الحياة السعيدة •

ويناقش مظهر تقلبات المذهب القوريني عند النظر فى الحياة الانسانية مبينا ان تاريخ المذهب يدلنا على أن وجهة النظر التى ، من ناحيتها أعلامه الى الحياة الانسانية قد انتابها تغايرات عديدة ولقد دار الخلاف بينهم على أمرين ، الأول : هل السعادة شىء فى متناول الانسان ؟ والثانى : مما تتكون السعادة • ويرى ان أمامنا سؤلان لنتفهم حقيقة المذهب أولهما : ما هى العناصر العملية التى يقوم عليها هذا المذهب ؟ ثانيهما : كيف يمكن استنتاج قواعد السلوك التى يدعوا اليها هذا المذهب استنتاجا نظريا من المبادىء الجوهرية التى يقوم عليها ؟

ثم يتناول آراء هجسياس Hegesias الذى نادى بان التحرر من الألم هو الخير الأسمى لذا فضل الموت على الحياة وكنى بـ « رسول الموت » فقد كتب كتابا عن الانتحار . لقد نشأ المذهب الرواقى من تدرجات دقيقة تدرج فيها المذهب الهيدونى ، وقد نقل عن هجسياس فكرته عن الانتحار « فالحرية التى دعا اليها الرواقيون حتى الموت صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم »[٤٧] . وقد نقل ديوجين لايرتيوس نصوصا عن بعض متأخرى القورنيين أمثال ثيوذورس وهجسياس قصوا فيها بانه من الواجب أن يصفى المذهب القورينى من بعض المقررات التى تضمنتها هيدونيه ارسطبس[٤٨] .

ان اسماعيل مظهر لا يكتفى برصد تطورت « اللذة والألم » فى العصر اليونانى والرومانى ، وانما يتبع المذهب فى العصر الحديث ويتناول العلاقة بين الهيدونية والنفعيسة لدى بنتام[٤٩] وغيره من متحمسى الارتقائين ويربط بين الهيدونية والغيرية وأيضا بينها وبين نظرية التطور[٥٠] .

يخصص اسماعيل مظهر الكتاب الرابع الذى جعل عنوانه « [انتقادات] ومقارنات » للحديث عن فلسفة اللذة والألم بالمقارنة مع الفلسفات العقلية اليونانية حيث يقارن بين ارسطبس وثلاثة من أشهر فلاسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو والحقيقة ان هذا الفصل ربما يكون الهدف الحقيقى من تقديمه لهذا العمل الهام أى انه يحاول أن يثبت لنا ان صاحب مذهب اللذة والألم يقف مقابل هؤلاء الفلاسفة واذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد وجدوا من يقدمهم الى العربية فان ارسطبس بدوره ـــ الذى يوضح لنا اعتماد هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عليه ـــ يستحق أن يقدم للمثقف العربى .

لقد أفرد زينون Xenophon بابا كاملا من الذكريات Memorabilia لمناقشة مذهب ارسطبس كما فهمه سقراط ونقده حيث لخص فى الفصل الأول من الكتاب الثانى من الذكريات حوار

سقراط وتلميذه ارسطبس فى الخير • ثم يعرض موقف أفلاطون من ارسطبس كما يتضح فى محاورات : فيليبوس وبروتاجوراس وجورجياس وغيرها •

ويبدو — كما يرى مفكرنا — ان ما جاء فى محاورة فيليبوس من تفرقة بين اللذات الحقيقية واللذات الخيالية والموازنة بينهما وبين المثل الحقيقية والخيالية انما قصد به على الأرجح الاشارة الى موقف القورنيين الفلسفى • ويتناول مظهر آراء أفلاطون وعلاقتها بمبادىء القورنيين بدئا من محاورة ثياتيتوس وبروتاجوراس ثم فيلبيوس وأخيرا جورجياس ويختتم ذلك بعدة ملاحظات خاصة • هادفا من ذلك (أى من بيان علاقة مذاهب اللذة والألم بنواحى الفلسفة الأخلاقية عند اليونان) الى بيان تلاقح المذاهب من ناحية والى شرح الملابسات التى تصحب شيوع المذاهب من نقد وتقدير من ناحية أخرى •

لقد انتقد أفلاطون النظرية القورينية فى المعرفة دون الاشارة الى ارسطبس ولا الى مذهبه الأخلاقى وعدم ذكر أفلاطون وأرسطو له رغم تناولها لمذهبه أدى الى عدم معرفة العرب الذين نقلوا هذين العلمين — بارسطبس فلم يشيروا اليه أى اشارة • ويشير مظهر الى سبب هذا الاهمال والاغفال فقد أخذ كل منهما عن فيلسوف اللذة دون أية اشارة • ويبين مظهر فى موضعين من محاورة بروتاجوراس، هما : وزن اللذة والالم — وهيدونية أفلاطون لا يستبعد أن يكون أفلاطون قد تأثر فيهما بأرسطبس • لقد تحدث عن اللذة والألم فى وزن اللذة ووعى ما يترتب عليهما من نتائج[41] • وفى هيدونية أفلاطون فى نهاية محاورة بروتاجوراس يمضى أفلاطون فى تعداد اللذات والآلام ويقارنها من حيث عددها وامتدادها وقوتها ويبين أننا نختار الآلام الضئيلة اذا ترتبت عليها لذات عظيمة ولكننا لا نختار اللذات الضئيلة اذا ترتبت عليها الآلام عظيمة • ويؤكد مظهر تعقيبا على ذلك ان هناك علاقة قوية بين الاثنين ويرى أن الفارق بينهما ليس فى العنصر الذى يقوم عليه هيدونية كل منهما بل فى النزعة العقلية التى تدخل أفلاطون

فى نطاق الالهيين وارسطبس فى حيز الانسانيين فتجعل الأول ينظر فى المثاليات والثانى ينظر فى الحقائق الواقعة(٥٢) .

وينتقل الى محاورة فيليبوس مبينا أن فى الخير الأسمى — وهو ما يؤلف صلب المحاورة — اتجاهين : الأول يرى أن الخير هو اللذة ، والآخر يؤيد أن الخير فى المعرفة والحقيقة أن أفلاطون كان متأرجحا بينهما(٥٣) . ثم يعرض نقد أفلاطون لمذهب اللذة فى محاورة جورجياس ليبين أن آراء الفلاسفة قد اتجهت فى ذلك العصر الى مناقشة الهيدونية وتقديمها من كل نواحيها وفى هذا دليل على ما كان لها من أثر وشأن فى مذاهب العلم القديمة(٥٤) .

ونتوقف أخيرا لبيان العلاقة بين ارسطبس وأرسطو الذى تعمد عدم ذكر ارسطبس واهمال ذكرى الفيلسوف القورينى العظيم . ومع هذا فقد ناقش أرسطو مذهب ارسطبس ونقد قوله بأن اللذة هى الخير الأسمى . واذا كان مفكرنا يرى ضرورة اعادة النظر فى المذاهب الفلسفية ويعيد قراءة مذهب اللذة والألم باعتباره أكثر ارتباطا بالانسان عن غيره من المذاهب فانه لا يقوم بذلك فى فراغ بل فى الحياة الثقافية العربية المعاصرة ومقابل تيارات عقلانية صورية تدافع عن فلسفة أرسطو ومن هذا كان عليه قراءة ارسطبس على ضوء الصورة المعروفة فى العربية عن أرسطو وعلى هذا تأتى المقارنة بينهما .

يحاول مظهر أن يستخلص حقيقة العلاقة بين مذهب أرسطو الأخلاقى وبين فلسفة ارسطبس فيذكر الوجوه التى تثبت العلاقة بينهما فى أخلاقيات أرسطو ، وينقل عن المعلم الأول أخص ما يتصل بمذهب الفيلسوف القورينى . ويبدأ بنظرية السعادة ، حيث يبين أرسطو ما هو الخير(٥٥) ويؤكد مظهر ان خاصية الخير هى خاصية السعادة عند أرسطو(٥٦) فالخير الأعلى الذى يجدر بالانسان أن ينشده هو فاعلية النفس على أن تكون هذه الفاعلية مقودة بالفضيلة فاذا تعددت

الفضائل وجب أن تتبع الفاعلية أرفع هـذه الفضائل ومن هـذا يتكون معنى السعادة عند أرسطو . يرى أرسطو — وكأنه يرد على ارسطبس — ان بعض زمن من السعادة لا يكفى لجعل الانسان سعيدا . والانسان لا يشك لحظة واحدة فى أن أرسطو انما يوجه مجموع جهده العلمى والنظرى الى نقض القاعدة الطبيعية التى يقوم عليها مذهب القورنيين الأخلاقى . ويعرض اسماعيل مظهر لأنواع الخيرات الثلاثة التى ذكرها أرسـطو : الخيرات الخارجية ، خيرات النفس ، خيرات البدن ، لأن هـذا التقسيم ذو علاقة بتقسيم ارسطبس الذى وضعه لضروب اللذة[٥٧] .

ثم ينقل عن أرسطو ما كتبه فى الباب الثالث من الكتاب الثانى « من الأخلاق الى نيقوماخوس » فى أحدى عشرة مسألة تتعلق برأيه فى اللذة والألم ويستطرد فيها وفى مقاصدها لما لها من علاقة ببحثه . ويناقش قول أرسطو « أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ... » ومعنى هـذا عنده أن طلب اللذة يدفعنا الى الشر ، وخوف الالم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . وعجيب أن يصدر هذا القول عن أرسطو فاذا كانت اللذة هى التى تدفعنا الى الشر وخوف الألم هـو الذى يمنعنا من فعل الخير فكأنه لم يبق من مجال اللـذة والألم ليؤثر فينا أثرا حسنا على اطلاق القول وبذلك ينفى أرسطو عن اللذة والألم كل ما يحتمل أن يصدر عنهما من الآثار الرفيعة تلك الآثار التى نجدها بينه جلية فى سلوك ارسطبس وشخصيته واستعلائه واحتقاره الشديد للدنيويات وفى مثاليات ابيقور التى تضع اللذة العقلية فوق كل اللذات الأخرى[٥٨] .

ويرى مظهر ان التعمق فى البحث يدلنا على ان أرسطو أخـذ كثيرا من أصول مذهب ارسطبس وادمجها فى مذهبه الأخلاقى وانه طبق النظـرية القورنيائية فى درجات اللذة على ثلاثة أشياء من مقومات مذهبه فأرسطو عندما يتكلم فى الخيرات وفى عناصر النفس ،

وفى الاستمداد الأخلاقى يقسم كلا من هذه الأشــياء ثلاثة أقسام ، كل قسم منها يقابل درجــة من درجات اللذة عنــد أرسطبس[٥٩] . وبعد أن يفيض فى بيان تقسيم أرسطو الذى يقابل درجات اللذة عند أرسطبس يرى أن تفســير أرسطو لفضيلة الوسط تفسير رائع لحقيقة مذهب ارسطبس[٦٠] ويرى انه اذا كان الوسط عند أرسطو هو اللذة (حركة لطيفة) عند أرسطبس فأى شيء بقى بعــد ذلك من مذهب ارسطبس لم يدخل فى مذهب أرسطو الأخلاقى ، وأى شيء من مذهب أرسطو فى السعــادة لم يرجع الى هيدونية ارسطبس ، وعلى ذلك يستخلص مظهر ان مذهب أرسطو لا يختلف عن مذهب ارسطبس من القواعــد الا فى موضعين . الأول ان ارسطبس يحــدد الخير باللذة على أن تكون حركة لطيفة لا افراط فيها فتصبح ألمــا ولا تفريط فيها فتصبح سلبا ، فى حين أن أرسطوا يقول أن الخير هو فاعليــة النفس على أن تكون هــذه الفاعلية مقودة بالفضيلة . الثانى : أن ارسطبس يقيم مذهبه على اللذة والألم وهما من جوهر الطبع فى حين ان أرسطو يقيم مذهبه على مثالية عليا وبالاحرى على مجهولات (مجردات) ولا شك فى أن مذهب أرسطبس أقرب الى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو طاليس »[٦١] . هكذا ينتصر مظهر للمذهب الأخلاقى الانسانى مذهب اللذة والألم .

* * *

ثالثا — نجيب بلدى من الترجمة الى الابداع

وفى نفس الوقت الذى قدم فيه أستاذ الجيل أخلاق أرسطو الى العربية كانت هناك محاولات عديدة لتقديم دراسات منظمة فى علم الأخلاق داخل الجامعة الأهلية ومدرسة القضاء الشرعى ، يقدمها كل من : الكونت دى جلارزا — الذى نهض بتدريس الفلسفة المسامة الفلسفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية — وأحمد أمين الذى قدم لنا دراســة هامة أصبحت مرجعا أساسية عند كل معظم الباحثين لفترة طويلة .

ويمكن الرجـوع الى محـاضرات جلارزا أعـوام ١٩١٩/١٨ ، ١٩٢٠/١٩ حيث يتناول بعد مقدمات تمهيدية فى تعريف الأخلاق أهم فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر فمن بين عديد من الفلاسفة مثل : بطلر وهتشسون وصمويل كلارك S. Clarke وولستون W. Wallston وادم فرجسون ووليم بالى • يختار بطلر (١٦٩٢ — ١٧٥٢) موضوعا الدراسة وفى محاضراته التالية يعرض لفلسفة كانط الأخلاقية من خلال عرض وتحليل نقد العقل العملى[٦١] •

ويقـدم لنا أحمـد أمين فى كتابه الأخلاق الذى يعد من أقدم الكتـابات الأخلاقية المنظمة دراسـة متكاملة للأخلاق فهو يبين فى مقدمة الطبعة الأولى ١٩٢٠ طبيعة الموضوع والغاية منه وان كان كما يخبرنا يركز على الناحية العملية أكثر من النظرية • ويعرف فى المقدمة علم الأخلاق وموضوعه وفائدته وعلاقته بالعلوم الأخرى • وقد أصبحت هـذه المقدمة تقليدا سـائدا فى معظم الكتابات الأخلاقية التاليـة • ويقدم بعد المقدمة ثلاثة كتب : الأول فى مباحث نفسية لابد منها فى الأخلاق ويتناول أسس السلوك : الغريزة ــ العادة ــ الوراثة والبيئة ، الارادة ، الباعث على العمل ، الاثرة والايثار[٦٢] • والخلق والوجدان والمثل الأعلى • ويعرض فى الكتاب الثانى « نظريات العلم وتاريخه » الشعور الأخلاقى ، مقياس الخير والشر ويشـمل : العرف ، مذهب السـعادة (الشخصية) لدى أبيقور قديما وهوبز حديثا والسـعادة العـامة [يقصد المنفعة] ، واللقانة [الحدس] ثم مذهب النشـوء والارتقاء • والفصل الثالث عن الحكم الأخلاقى ثم علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية ، والقانون الأخلاقى ثم يعرض لتاريخ البحث فى علم الأخلاق : عنـد اليونان وفى القرون الوسطى وعنـد العرب وفى العصور الحديثة •

ويتناول الكتاب الثالث (القسم العملى) علاقة المجتمع بالفرد ، القـانون والرأى ، الحقوق والواجبات ، الواجب والفضيلة : معنى الفضيلة ، اختلاف قيمـة الفضائل ، أقسـام الفضيلة ويتناول أهم الفضائل : الصدق ، الشجاعة العفة ، العدل ، الاقتصاد ، المحافظة على

الزمان . وفى الفصل الأخير يتناول الأمراض الأخلاقية وعلاجها مثل الشرور والاثام والجرائم ، وعلاج الجريمة والعقوبة . وان كان هناك بعض من ينتقد توجهات أحمد أمين فى كتابه وانه يكاد يغفل الأخلاق الاسلامية فان ذلك يرجع الى كونه يقدم دراسة عامة فى الأخلاق وهذا يتفق مع صدور الكتاب فى فترة مبكرة تحتاج للعرض العام للمفاهيم الأخلاقية .

ويتضح نفس الفهم للأخلاق لدى واحد من أهم الباحثين فى فلسفة هو أبو بكر زكرى الذى قدم لنا العديد من الدراسات الأخلاقية مترجمة ومؤلفة . فقد اشترك مع الدكتور عبد الحليم محمود فى ترجمة كتاب اندريه كريسون A. Cressom فى جزءين الأول بعنوان « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة »(٢٤) والثانى « الأخلاق فى الفلسفة الحديثة »(٢٥) بالاضافة الى مؤلفاته المتعددة مثل : « مباحث ونظريات فى علم الأخلاق »(٢٦) و « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية »(٢٧) . ويظهر فى هذه الأعمال جميعا التوجه الغربى فى دراسة الأخلاق .

يقدم أبو بكر زكرى فى الكتاب الأول «المشكلة الخلقية والفلاسفة» عرضا لفكرة الخير والشر ويتتبع مختلف الاتجاهات فى النظر اليهما فهى « فطرية » كما يرى المتدينون والفلاسفة الميتافيزيقيين ، وهى متغيرة ليست ثابتة لدى الطبيعين . ويوضح المترجمان حقيقة وطبيعة الموضوعات الأخلاقية بما يظهرنا على توجههما حيث يقرران « ان هذا الكتاب خاص بالمباحث الأخلاقية ومذاهبها عند فلاسفة الغرب ومفكريه . واذا كان قد تعرض لمبادىء الأخلاق الدينية فى العهد القديم والعهد الجديد فان ذلك بسبب سيطرة الكنيسة التى مزجت مبادىء الأخلاق الفلسفية الاغريقية ـ الرومانية بمبادىء الأخلاق الدينية للعهد القديم والعهد الجديد »(٢٨) . اما المبادىء الأخلاقية الاسلامية فلم يعرض لها المؤلف أصلا لأن عناية الغربيين قلما تتعدى دائرة النشاط العقلى

لأمم الغـــرب[٦٩] ، وهو يوضح لنا غياب هـــذا الفهم للأخلاق فى ثقافتنا فعلم الأخلاق بمعناها الغربى « لون من الثقافة اذا كان عندنا مثل أصوله وقضاياه فانه لينقضا أن تكون لنا طرقه وأساليب عرضه وأساليب الدفاع فيه عن كل ما يمس الحقائق الاســـلامية ومقرراتها فى ثقافاتنا الاســـلامية »[٧٠] .

ويكمل فى تصـــديره للجزء الثانى من الكتـــاب « الأخلاق فى الفلســـفة الحديثة » بيان ما لفكرة الخير والشر من مكانة فى النفس الانسانية منـــذ أقدم العصـــور ثم تعريف بالكتـــاب ، وبيان لفكره الأخلاقيه وتطورها وقبل أن يعرض المذاهب الأخلاقية فى الفلســـفة الحديثة يقدم لنا صورة واضـــحة لتطور الفكرة الأخلاقية على مر العصور . وهو يبـــدأ باليونان و « سقراط هو الذى رســـم طريق السعادة الانسانية »[٧١] ويتناول التفكير الاخلاقى اليونانى فى مراحله واتجاهاته المختلفة ثم الأخلاق الدينية فى اليهودية والمسيحية التى لم تخـــرج عن هـــذه التعاليم [اليونانية] فى قليـــل أو كثير اللهم الا تقديرها ان هـــذه المبادىء الأخلاقية انما هى وحى جاء من عند الله مصدر كله شىء ونهايته[٧٢] .

ويتناولا فى الفصـــل الأول المذاهب الحديثة ، ما بعد الأخلاق حيث يعرض أخلاق المنفعة ، نظرية العقد الاجتماعى ، مذهب بنتام ومل . ثم مذاهب الواجب الخالص : روسو وكانط ، ومذهب أوجست كونت . وفى الفصل الثانى المذاهب المتشـــققة : شوبنهور ، مذهب التشوفيين ، الجبريين : تين ، سبنسر والمذاهب الأخلاقية فى القرنين التاســـع عشر والعشرون : ليفى بريل ، برجسون ويختتم الكتـــاب بملاحظات عامة .

ويعقب المترجم فى نهاية الكتاب ببعض الملاحظات توضـــح أن هـــذا السفر بجزئيه ليس الا عرضا لتاريخ فكرة الخير والشر وآراء المفكرين فيها على مر العصور ، وان موقف المؤلف هو موقف مؤرخ

فحسب فقد التزم مجرد عرض المذاهب فلم يكن الا محاكيا ومرددا[٧٣] .
وان البحث الأخلاقي عند القدماء يتسم بالبساطة وفي العصور الوسطى تولاه رجال الكنيسة حتى عصر النهضة ويؤكد ان الحرب على المسيحيه واليهودية التي ووجهها رجال النهضة لم يكن منها شيء موجها الى مبادىء الاسلام فالكتاب لم يناقش مبادىء الاسلام . وكذلك المترجم[٧٤] .

ونجد نفس التوجه لدى أبو بكر ذكرى في كتابه « مباحث ونظريات في علم الأخلاق » حيث يقول في بداية الكتاب « الأخلاق النظريه أو بعبارة اخرى نظريات الأخلاق انما هي ثمرة أفكار فلاسفة اليونان قبل الميلاد ومقلديهم بعد ذلك حتى هذه العصور » . وهو يعرض للحركة الفكرية في بلاد الأغريق تمهيدا لما سيعرضه من نظريات اخلاقية[٧٥] . ويحاول ان يربط هذه الأخلاق [بمفهومها الغربي] بالأسس الأخلاقية التي حددها القرآن ووضح معالمها ولا يخرج المؤلف في عرضه عن الاطار الغربي فبعد الحديث عن الحركة الفكرية في بلاد اغريق يتناول المذاهب الأخلاقية المختلفة : السعادة الواجب ، اللذة والمنفعة .

بعد التعريف بعلم الأخلاق وموضوعه وفائدته ثم يعرض للمذاهب : تاريخها ونشأتها ، جهتها ومقصدها ويبدأ بالحديث عن مذاهب السعادة العقلية لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو . وفي الواجب يتناول مذهبين مذهب الرواقيين ومذهب كانط . ثم مذاهب الغاية لدى أرستيبوس وأبيقور وهوبز ومذهب المنفعة العامة ثم مذاهب الكمال (التطور والارتقاء) ويعرض أخيرا للحكم الخلقي معناه وموضوعه ثم المسؤولية الخلقية والجزاء[٧٦] .

ويتناول في « تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية » المبادىء الأخلاقية عند الأمم الشرقية ويحسب له هذا التوجه للشرق . ثم يعرض للاغريق : سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الكلبين والرواقيين

وعند الرومان والأخلاق المسيحية في القرون الوسطى • ويخصص وايخصص الفصل الرابع للعصر الاسلامي يتناول آراء : الكندي الفارابي ، إخوان الصفا ، مسكويه ، ابن باجة ، ابن طفيل[٢٧] الفصل الخامس لفلاسفة عصر النهضة في الغرب • ويقطع السياق التاريخي في الفصلين السادس والسابع لكي يتحدث عن القسم العلمي (الأخلاق العملية) حيث يتناول الفضيلة والرذيلة ويتحدث عن الفضائل المختلفة ويخصص الفصل السابع القسم الاجتماعي : الفرد والمجتمع ، الوحدة الانسانية الحقوق والواجبات ، حق الحرية ، حق الملك ، حق التربية والتعليم ، الواجب نحو الله ، نحو النفس ، نحو الأسرة للامة الانسانية • ويعود ثانية للعرض التاريخي حيث يتناول الفلسفات المعاصرة خاصة الوجودية التي يفيض في الحديث عنها وعن معناها ويعرض لاثنين من أقطابها : كيركجارد وسارتر ثم يعرض للماركسية التي يختتم بها الكتاب •

ونفس الموقف الغربي نجده لدى معبد فرغلي في كتابه « محاضرات في الأخلاق » فتاريخها يبدأ بسقراط ومذاهبها هي المذاهب الغربية يقول : « من المعروف أن علم الأخلاق لم يأخذ مكانه تحت ظل الشمس في الفترة الأولى للحياة البشرية — فيما نعلم حتى ظهرت الفلسفة اليونانية التي انتهى بها الأمر بفضل سقراط الى احتضان الأخلاق واعتبارها غصن من أهم أغصان دوحتها[٨٧] وهو يتابع الغربين — خاصة كريسون — في تقسيم وعرض موضوعات كتابه حيث يبدأ بتعريف علم الأخلاق ثم عرض موجز لبعض المذاهب الأخلاقية عند الأمم الأخرى ، الحكم الخلقي ، المذاهب الأخلاقية المختلفة ، النظريات الأخلاقية بالانسان وعلاقتها بالأديان والمثل الأعلى في الأخلاق •

يتناول في الباب الأول تعريف علم الأعلاق موضوعه وفائدته ، الفصل الثاني الضمير ، تعريفه وفائدته ، رأي الاسلام في ماهية الضمير ، سلطة الضمير وفي الفصل الثالث الفلسفة المعاصرة ، الحكم

الخلقى • ويتناول فى الفصل الأول من الباب الثانى الأخلاق المسيحية ، أخلاق ما وراء الطبيعة ، الأخلاق الاسلامية • الفصل الثانى المقاييس النظرية والعملية ، الفصل الثالث : مذهب الرواقيين ، مذهب الواجب • وفى الباب الثالث يتناول مذاهب الغاية خاصــة عند ابيقور ثم كلمه الاسلام فى تعليم الأخلاق الاسلامية الأخلاق فى القرآن ، المثل الأعلى لأخلاق الصوفية •

ويقــدم الدكتور محمــود زقزوق فى كتابه « مقدمة فى علم الأخلاق »[٧٩] مدخلا أوليا لدراسة الأخلاق ويتكون الكتاب من خمسة فصول الأول فى « مقدمات عامة » تعرض للعلاقة بين الدين والفلسفة ويرى ان كلاهما يهدف الى وضع مثل أعلى انما الاختلاف فى المنهج الذى يتبعه كل منهما ثم يتناول تعريف الأخلاق وموضوعه ويميز بين علم الأخلاق العملى والنظرى ويتحدث عن فائدة العلم ومهمته ومناهجه ثم الخلق وعوامل تكوينه والســلوك وعلاقته بالخلق وحرية الادارة والمسؤولية والحكم الخلقى •

ويعرض الفصل الثانى لنشأة علم الأخلاق وتطوره منذ العصر اليونانى ثم العصر الجاهلى فالاسلامى والعصر الحديث حيث يتحدث عن أخلاق ما بعد الطبيعــة (ديكارت) وأخلاق الواجب (كانط) الأخلاق النفســية (هاتشسون) والحيوية (سبنسر ونيتشه) ثم الأخلاق الاجتماعية • ويتناول فى الفصل الثالث « المقاييس الأخلاقية » وخصص الفصــل الرابع للنظريات الأخلاقية : نظــرية اللذة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية وفى الفلسفة الاســلامية ثم نظرية المنفعة الفردية (هوبز) والعامة (بنتام ـــ مل) وأخيرا يتحدث عن نظرية الواجب •

ويخصص الفصل الخامس والأخير للقيم والفضل يتناول مفهوم القيمة وأصناف القيم وطبيعة القيم مطلقة أم نسبية ، ثابتة أم متغيرة وخصائص القيم الخلقية وسلم القيم والخير الأقصى ثم يتحدث عن

الفضائل فيذكر معنى الفضيلة ، والفضيلة لدى أرسطو ولدى مفكرى الاسلام ويتحدث عن أقسام الفضائل ويذكر منها : الحكمة ، الشجاعة ، العفة ، العدل . وقد ناقش ثانية القيم فى الفصل الثالث من الباب الثانى من كتابه « قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام »(٨٠) حيث عرض بعد التمهيد مفهوم القيمة ومصدر القيم والتقيم والقيمة. وأصناف القيم ثم سلم القيم والخير الأقصى .

وتسيطر على الدراسات(٨١) التى يقدمها فيصل بدير عون وسعد عبد العزيز الروح الغربى حيث يتناولا بعد تعريف علم الأخلاق : سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية وأفلاطون وأرسطو ثم المدرسة الرواقية والابيقورية وينتقلا بعد ذلك الى اسبنيوزا فى العصر الحديث دون التوقف مثل سقراط عند الأخلاق فى الفكر الشرقى ولا بيان للجهود الأخلاقية فى الفترة الطويلة بين الابيقورية واسبينوزا . ثم يعرض لمذهب المنفعة العامة ثم كانط ونيتشه . وبعد ذلك يعرض للموقف الخلقى فى الفلسفة المعاصرة حيث يتناولا : الفلسفة الوضعية الاجتماعية والبراجماتية والتحليلية والوضعية المنطقية ثم الوجودية وبعد ذلك يقدم المؤلفان نماذج من الأخلاق الاسلامية حيث يعرضا لموضوعين أساسيين أولهما الالزام الخلقى فى القرآن ، ومسكوية .

ويمثل كتاب(٨٢) امام عبد الفتاح أصدق تمثيل للتوجه الغربى فى فلسفة الأخلاق التى يعرض لها المؤلف عرضا مدرسيا فى مقدمة وثلاثة أبواب مع ملحق بمجموعة نصوص أخلاقية . ورغم ان المؤلف معروف باهتماماته الهيجيلية بحث فيها وتعمق ودرس وحلل وكتب وترجم الا أن الكتاب يخلو تماما من الرؤية الهيجلية ومن الحديث عن فلسفة هيجل فى الأخلاق ، فهو يتناول فى الباب الأول مقدمات تمهيدية يعرض أولا لفلسفة الأخلاق والآداب العامة والأخلاق بما هى علم الخير ويتابع فى الفصل الثالث مناقشته مذاهب فى فلسفة الأخلاق فيتناول أولا الحدسيون والوضعيون ثم يناقش آراء المذهب الوضعى ثم موضوعية القيم وذاتيتها .

ويخصص الباب الثاني للأخلاق في الفلسفة اليونانية يتناول أخلاق المعرفة لدى السوفسطائيون وسقراط وفي الفصل الثاني أخلاق العدالة عند أفلاطون ثم أخلاق السعادة عند ارسطو • ومن اليونان ينتقل مباشرة الى الأخلاق في الفلسفة الحديثة موضوع الباب الثالث بفصوله السبعة أولها الاخلاق عند هوبز ثم أخلاق الكمال عند اسبينوزا وأخلاق الضمير عند بطلر والرابع اخلاق العاطفة عند هيوم والخامس الواجب عند كانط والسادس أخلاق المنفعة : بنتام ومل والسابع أخلاق السادة واخلاق العبيد عند فردريك نيتشه • مع ملحق بنصوص تغطي معظم موضوعات الكتاب •

وينطلق أحمد خواجه في مقدمة كتابه « الأخلاق النظرية والتطبيقية »[٣] من نفس الموقف ويتابع تقسيم أرسطو للعلوم الفلسفية ويعتمد على كتب عبد الرحمن بدوي خاصة الأخلاق النظرية في بيان نظريات الأخلاق وفي نهاية مقدمته يحدثنا عن منهج الدراسة وهي — على حد قوله — استعراض المذاهب الأخلاقية كل على حدة ، ويدرس من قضايا الأخلاق جانبا من الفكر السياسي والاجتماعي ، وربما هذا ما يقصده بالجانب التطبيقي للأخلاق •

يعرض الفصل الأول لأخلاق اللذة عند السفسطائين والابيقورية والثاني مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل يعقبها ملاحظات على المذهب وموضوع الفصل الثالث المذهب العقلي في النظرية السقراطية وعند اسبينوزا ثم نظرية أرسطو في الأخلاق ولا أدري لماذا يقدم اسبينوزا عليه • ثم يعود فيتحدث عن الأخلاق عند الرواقيين ويقارن بين نظريات المذهب العقلي مع ايراد نص من الأخلاق عند أرسطو • ويتناول الفصل الرابع مذهب الواجب والأخلاق الكانطية بوجه عام ويعرض الفصل الخامس للمذهب الحدسي فيتناول التجربة الأخلاقية عند ماكس شيللر ، وعند فردريك روه Rauth (١٨٦١ — ١٨٠٩) •

وتأتي الخلفيات الفكرية والأخلاقية في تطبيقاتها العملية موضوعا

للفصل السادس فى ثلاثه أقسام تتناول ميكافيللى وجون لوك وابن خلدون مع نصوص من فلسفاتهم وفى الفصل الاخير بعض النصوص الدينيه التى تدور حول الأخلاق من الكتاب المقدس .

وفى ختام هذا العرض لجهود أحمد أمين وأبو بكر زكرى ومروى وامام عبد الفتاح وأحمد خواجه نعرض لعمل وإن كان يستتبعهم فى مادته الأخلاق الغربيه الا انه يقدم لنا هذه الاخلاق او « مراحل الفكر الاخلاقى » فى شكل عرض بنائى للمعانى الأخلاقيه يعمق وهذه المراحل الأخلاقية . تلك محاولة الدكتور نجيب بلدى الذى يقدم لنا — فى مقدمة وخاتمة وفصول خمسة لمعانى الفضيلة ، الواجب ، البطولة ، المحبة والعمل — دراسة أقرب الى التفلسف منها الى تاريخ الفلسفة كما يذكر لنا فى أول سطور كتابه يقول : « هذا بحث فى مراحل الفكر الأخلاقى لا يريد صاحبه أن يكون دراسه فى تاريخ علم الأخلاق »[٨٤] فهو يرى ان تاريخ الفكر الأخلاقى نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية ولم ينشأ تحت ضغط مطلب الفكر النظرى وتطور بفضل ما أعترضه من صعوبات دفعت بالمفكرين الأوائل الى الاعتناء بالفكيلة والكلام عنها والحوار فيها . وهذا ما يميز الفكر اليونانى خاصة عند المعلم الأول للفكر الأخلاقى « سقراط »[٨٥] .

ويرى بلدى أن الفلسفة الأخلاقية تأتى متأخرة دائما على الفكر الأخلاقى الحى ولقد ظهرت الأزمة الحقيقية أو المشكلات منذ القدم وتبلورت منذ ظهور المسيحية وبعد أن يعم التأزم ويعم الشعور بالعقدة الأخلاقية يتم التعبير عنها وهذا ما تم لأول مرة مع كانط فى كتابيه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » و « نقد العقل العملى »[٨٦] .

ويوضح بلدى منهجه بقوله ان فى عرض ومناقشة معانى : الفضيلة والواجب والمحبة والعمل نتعرف على مراحل الفكر الأخلاقى ويوضح الصلة بين هذه المعانى وهذه المراحل وارتباطها بالفكر الغربى وأصوله اليونانية والمسيحية[٨٧] وفى ختام كل فصل يؤكد المعنى

المطروح بنصوص لممثلى هـذه المرحلة • يتحدث فى الفصل الأول عن الفضيلة ويختتم بنص عن « الفضيلة عند الرواقيين » • والفصل الثانى عن الواجب ويختتم بنص من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند كنط والفصل الثالث عن البطولة ويعتمد فيه أعتمادا كاملا على نيتشة ومؤلماته الأخلاقية خاصة نشأة الأخلاق Géneologie de la Morale ويعرض ثلاثة نصوص من هـذا الكتاب • والفصل الرابع خصصه للمحبة حيث أنتقل من نيتشه الى برجسون مستشهدا بنصوص من « منبعا الدين والأخلاق » والفصل الخامس والأخير عن العمل ويتحدث فى الخاتمة عن المشكلة الأخلاقية وحلها بطريقة هى أقرب الى الابداع منها الى مجرد العرض والتأريخ •



الفصل الأول

الهوامش والملاحظات

١ — أرسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس نقله الى الفرنسية سنتهلير ترجمه الى العربية أحمد لطفى السيد (جزءين) مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٤ .

٢ — د. طه حسين : « علم الأخلاق » لاسطاطاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، فى حديث الأربعاء جـ ٣ دار المعارف بمصر ط ١٠ ١٩٧٦ ص ٤٧ .

٣ — المرجع السابق ص ٤٩ .

٤ — د. أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمة ترجمته كتاب النفس لأرسطو مكتبة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٩ وانظر أيضا دراسته أحمد لطفى فيلسوفا « مهرجان الذكرى الأولى لوفاته » ١٩٦٤ ص ١٠٨ .

٥ — د. عبد الرحمن بدوى : لطفى السيد وترجمته لأرسطو طاليس ، كتاب مهرجان الذكرى الأولى لوفاته ١٩٦٤ ص ١١٥ .

٦ — د. محمد حسين كامل : أحمد لطفى السيد والدعوة الى أرسطو ، مجلة الكاتب المصرى ص ١٠٣ .

٧ — د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطا طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص ٤٧٨ — ٤٧٩ .

٨ ـ أحمد لطفى السيد : تأبين أحمد فتحى زغلول ١٢٦ ـ ١٢٧

٩ ـ أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته الأخلاق الى نيقوماخوس

١٠ ـ محمد حسين كامل : المصدر السابق ص ٢٠٦ ٠

١١ ـ أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب أرسطو ص ١٤ ٠

١٢ ـ نفس المصدر ص ١٥ ٠

١٣ ـ نفس المصدر ص ١٨ ٠

١٤ ـ نفس المصدر ص ٢٠ ٠

١٥ ـ المصدر نفسه ص ٢٠ ٠

١٦ ـ المصدر نفسه ص ٢٠ ٠

١٧ ـ د٠ طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس « حديث الأربعاء » ج ٣ ص ٨٤ وما بعدها ٠

١٨ ـ اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، ارسطبس وشيعته أصحاب المذهب القورينى ، فى فلسفة اللذة والألم ، مع لمحة الى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته الى الآن ٠ مطبوعات مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٣٦ ٠

١٩ ـ اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ص ١٥٠ ٠

٢٠ ـ « ارسطبس أقرب الى مناهج العلم الحديث من أرسطو » راجع الفصل الخامس من كتاب اللذة والألم خاصة « تأصيل مشاعر الغيرية ومذهب بافلوب » تجد ان مذهب أرسطبس قد قارب الأوضاع العلمية الحديثة فى تحول الغرائز » ص ١٥٨ ٠

٢١ ـ المرجع نفسه ص ١٨٣ ، ١٨٥ ٠

٢٢ — يقصــد هنا مذهب أرسطو الذى سيبين فى فصل لاحق كيف قام فى مجال الأخلاق على أفكار ارسطبس .

٢٣ — راجع الدكتور توفيق الطويل فى بيان الصلة بين مذهب اللذة ومذهب المنفعة . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ صفحات ١٠٩ — ١١١ — ١٩٢ — ٢٠٥ — ٢١١

٢٤ — يناقش مظهر أسبقية الحضارة المصرية القديمة اعتمادا على البيرفور الذى ينقل عنه صفحات طوال عن علاقة اليونان بمصر (ص ٢١ — ٣٢) ويناقشه ويوافق ان اليونان اقتبسوا المصريين شرائع ومبادىء علميــة وانتحلوا مذاهب دينيــة وميثولوجية أو فنيــة . لكن فيما يتعلق بالفلسفة فان « باب البحث ضيق وميدان المقــارنة والاستنتاج غير فسيح » ص ٣٢ .

٢٥ — اسماعيل مظهر : ص ٣٧ .

٢٦ — اسماعيل مظهر : الفصل السادس ، ص ٢٢٥ — ٢٣١ ، وهو يشير الى علاقة نظرية المعرفة عند ارسطبس بمذهب بروتاجوراس، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .

٢٧ — المرجع السابق ص ٢٤٦ .

٢٨ — المرجع السابق ص ٤٣ .

٢٩ — المرجع نفسه ص ٤١ .

٣٠ — راجع سد جويك المجمل فى فلســفة الأخلاق ترجمــة د. توفيق الطويل ، عبد الحميد حمدى ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ راجع مفهوم الخير عند أفلاطون ص ١٢٧ .

٣١ — لقد انبعث من الأضواء القوية التى أرسلها الفكر اليونانى اشعة من عقل الحكيم الخالد سقراط اضاءت أرجاء العالم الذى أظله

النفوذ اليوناني ومنها مدينة قورنيه حيث تكونت شعبة من المذهب من السقراطى .. ويحدثنا مظهر عن مدينة قورنية وموقعها واسمها فى صفحات طوال نقلا عن كتاب « جورج جروت : تاريخ اليونان ، الفصل ٢٧ من المجلد الرابع » ثم ينتقل الى وصف قورنية المدينة التى نشأ فيها الفيلسوف وتناول الحالة الفكرية بها التا لم تتبلور حتى اتحدت مع مصر تحت لواء البطالة حيث انجبت الشاعر كليماخوس والفيلسوف كرينادس Carmneades راجع صفحات (٥٠ — ٦٠) .

وراجع أيضا د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ الفلسفة فى ليبيا الجزء الأول كرنيادس القورنياتى ، والجزء الثانى سونسيوس القورنياتى ، منشورات الجامعة الليبية ، دار صادر بيروت لبنان .

٣٢ — يرى مظهر أن هذه التهمة باطلة . ص ٦٠ .

٣٣ — مثل : ديوجين لايرتيوس ، وشيشرون ، وسكتوس ، وابيقور ، وكليمان السكندرى .

٣٤ — اسماعيل مظهر : ص ٦٢ .

٣٥ — المرجع نفسه : ص ٨٣ .

٣٦ — المرجع نفسه : ص ٨٦ .

٣٧ — المرجع نفسه : ص ٨٨ .

٢٠ — مثل ما أطلق عليه سعادة السعادات Egoistic Eudomoniam أو المتعة العقلية Mental Enjoyment ونظرية الفكرات (الأفكار — المثل) Theory of Ideas ص ٩٠ .

٣٩ — انظر د. توفيق اطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ والفصل الأول من الباب الثالث ص ١٩٥ — ٢٠٦ .

٤٠ ـــ اسماعيل مظهر : ص ٩٤ ٠

٤١ ـــ يعتمد على أردمان لبيان هـــذه النظرية ، كما يعتمد على موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع ص ٣٨٣ ٠

٤٢ ـــ يعتمـــد هنا على برت Brett : تاريخ علم النفس ٠ مظهر : ص ١٠٧

٤٣ ـــ مظهر : ص ١١٠ ٠

٤٤ ـــ مظهر : ص ١١٤ ٠

٤٥ ـــ نفس المصدر : ص ١١٥ ٠

٤٦ ـــ نفس المصدر : ص ١١٦ ٠

٤٧ ـــ نفس المصدر : ص ١٩٤ ٠

٤٨ ـــ نفس المصدر : ص ٢٠٠ ٠

٤٩ ـــ يذكر بنتام باستمرار ومل وغيرهم من أصـــحاب المنفعة العـــامة راجع ص ٢٠٩ ٠

٥٠ ـــ انظر صفحات ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ٠

٥١ ـــ مظهر : ص ١٣٥ ٠

٥٢ ـــ نفس المصدر : ص ١٤٠ ـــ ١٤١ ٠

٥٣ ـــ د٠ أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى دار الثقـــافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ ص ١٩٤ وما بعدها ٠

٥٤ ـــ مظهر : ص ١٤٧ ٠

٥٥ ـــ ينقل مظهر عن كتاب أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ترجمة (أ استاذنا) الكبير أحمد لطفى السيد باشا جـ ١ الباب الرابع

ص ١٨٩ ـــ ١٩٥ ، وانظر أيضا استشهادات مظهر واشارته الى ترجمة لطفى السيد صفحات ١٥١ ـــ ١٥٥ ١٥٦ ـــ ١٥٧ ـــ ١٥٨ ـــ ١٦٠ ـــ ١٧٢

٥٦ ـــ مظهر : المصدر السابق ص ١٥١ ٠

٥٧ ـــ المصدر السابق : ١٥٧ ٠

٥٨ ـــ المصدر نفسه : ص ١٦٢ ٠

٥٩ ـــ المصدر نفسه : ص ١٦٩ ـــ ١٧٠ ٠

٦٠ ـــ المصدر نفسه : ص ١٧٤ ٠

٦١ ـــ المصدر نفسه : ص ١٧٥ ٠

٦٢ ـــ الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها ، الفلسفة العربية وعلم الأخلاق ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة التقدم مصر ص ٢ ٠

٦٤ ـــ أبو بكر زكرى ود٠ عبد الحليم محمود (مترجما) كتاب أندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، مؤلفات الجمعية المصرية ، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٦ ٠

٦٥ ـــ أندريه كريسون : الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة د٠ أبو بكر زكرى ود٠ عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة٠

٦٦ ـــ أبو بكر زكرى وعبد العزيز أحمد : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٥ ٠

٦٧ ـــ أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ط ٤ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٤ ٠

٦٨ ـــ أبو بكر زكرى د٠ عبد الحليم محمود مقدمة ترجمة : المشكلة الخلقية والفلاسفة ص ١٠ ٠

٦٩ ـ المصدر السابق : ص ١٠ ٠

٧٠ ـ نفس المصدر : ص ١٤ ٠

٧١ ـ أبو بكر زكرى : د٠ عبد الحليم محمود ، تصدير الجزء الثانى من كتاب كريسون ص ١٧ ٠

٧٢ ـ نفس المصدر : ص ٢٠ ٠

٧٣ ـ نفس المصدر السابق ، التعقيب ص ١٥٥ ٠

٧٤ ـ نفس المصدر : ص ١٥٩/١٦٠ ٠

٧٥ ـ أبو بكر زكرى : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ص ٣ ٠

٧٦ ـ المرجع السابق : ص ١٤٥ ـ ١٤٨ ٠

٧٧ ـ أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقيــة وتطبيقاتها العملية ص ٢١ ـ ٣٤ ٠

٧٨ ـ د٠ على معبد فرغلى ، د٠ عبـــد العزيز عبد الله عبيد : محاضرات فى الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥ ص ٣ ٠

٧٩ ـ د٠ محمود زقزوق : مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم الكويت ط ٣ ١٩٨٣ ٠

٨٠ ـ د٠ محمود زقزوق : قضايا فكرية واجتماعية فى ضــوء الاسلام ، دار المنار القاهرة ، الفصل الثالث من الباب الثانى ٠

٨١ ـ د٠ فيصل بدير عون ، د٠ ســعد عبد العــزيز حباتر : دراسات فى الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رأفه ، القاهرة ١٩٨٣ ٠

٨٢ ـ د٠ امام عبد الفتاح امام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٨ ٠

٨٣ ــ د. أحمد خواجة : الأخلاق النظرية والتطبيقية ، دار الغصون بيروت لبنان ١٩٨٥ .

٨٤ ــ د. نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ص ٧ .

٨٥ ــ المرجع السابق : ص ٨ ــ ٩ .

٨٦ ــ المرجع السابق : ص ٩ .

٨٧ ــ المرجع نفسه : ص ١٠ .

* * *

الفصل الثانى

الأخـــلاق الاجتماعيـــة

ظهر الاهتمام مبكرا بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت فى المدرسة الفرنسيه الاجتماعيه وســـادت آراء هــذه المدرسة وذاعت وانتشرت بين المؤيدين الداعين لها من جهة والرافضين الناقدين ســـواء من وجهة نظر الأخلاق الدينيه ، او الفلسفية من جهـــة أخرى • وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفى مقدمتهم مبعوثى الجامعه المصرية الاهلية الذين اتجهوا الى فرنســـا كما نجد لدى منصور فهمى أبرز هؤلاء وأيضا لدى عبد العزيز عزت فى مرحلة تالية ثم عند كل السيد محمد بدوى والدكتور محمود قاسم اللذين قاما بترجمة الكتب الرئيسية فى هـــذا المجال ويستمر هـــذا الاتجاه لدى الدكتور قبارى محمد اسماعيل • ومقابل الدعوة لهـــذا الاتجاه نجد الموقف النقدى المقابل يظهر لدى فريقين الأول اتجاه أصحاب الأخلاق القرآنية خاصة محمد عبد الله دراز والثانى لدى أصـــحاب الاتجاه الأخلاقى الفلسفى بمدراسه المتعددة ســـواء كان مثاليا لدى توفيق الطويل أو فينومينولوجيا وجوديا لدى زكريا ابراهيم وسوف نتوقف عند اعلام هـــذا الاتجاه الداعين اليه ونبدأ بالدكتور منصـــور فهمى •

أولا ـــ منصور فهمى الربط بين الأخلاق والمجتمع :

لم يحظ منصـــور فهمى بما هو أهلا له من الدراسة حيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقى رغم كونه من أوائل ، من قام بتدريس الأخلاق فى الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة لا تتعدى الا سطر جاءت فى سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه فى

عدد أصدرته مجلة كلية الآداب[1] وفى مقدمة الكتاب الذى أصدرته الهيئة العامة للكتاب جامعا لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان « أبحاث وخطرات »[2] وتوضح هذه الشذرات بالاضافة الى أهتماماته الأخلاقية عامة اتجاهه الاجتماعى فى درس الأخلاق وسوف نستعين بما ورد فيهما نظرا لقلة كتابات منصور فهمى من جهة وعدم عثورنا على محاضراته بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا والتى اتجهت فى معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية[3] .

وهذا ما يؤكده محمود تيمور فى تلك الصور الخاطفة لشخصيات لامعة التى يقدمها فى كتابه « ملامح وغضون » حيث يربط بين حياة منصور فهمى وأفكاره الفلسفية « ان حياة منصور فهمى ونفسيته موصولة أوثق اتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولا سيما الجانب الأخلاقى منها .. فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر فى طبيعة البشر ومدى أستطاعة الانسان أن يكثر من الخير ويتجنب الشر بما يتمسك به من أصول الأخلاق »[4] ونفس الموقف نجده لدى الدكتور ابراهيم مدكور الذى يبين ان دراسة منصور فهمى الاجتماعية وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخى والوقوف عند بعض المقارنات واستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية »[5] .

ويوضح طه حسين فى القسم الخامس من كتابه « من بعيد » أثر ثقافة منصور فهمى الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية فى كتاباته مبينا تأثره بفريقين من الفلاسفة : فلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا ، وفلاسفة الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأول هذا القرن : روسو صاحب الشعور الدقيق والعواطف الحارة والمزاج المضطرب والخيال الخصب ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج العلمى الدقيق يقول طه حسين : « لو اننى أردت ان احدد تأثير روسو فى خطرات منصور فهمى لاشرت الى هذا الطموح الظاهر الى مثل أعلى من الخير يلتمسه منصور كما كان يلتمسه روسو فى

لطبيعة الحرة الساذجة التي لم تفسدها الحضارة »[6] .. « أما أثر علماء الاجتماع المعاصرين فى منصور فلا يكاد يظهر فى الخطرات الا حين يتحدث منصور عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم »[7] .

والحقيقة ان منصور فهمى من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعيه في الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفى بريل L'Bruhl (١٨٥٧ – ١٩٣٩) الذى درس عليه فى باريس رسالته للدكتوراة عن « حالة المرأة فى التقاليد والتطور الاسلامى » والتى أثارت عاصفة من النقد ربما أثرت فى حياته بشكل كبير وأدت الى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن[8] . كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى النصف الأول من هذا القرن ليفى بريل فتظهر واضحة فى بعض الدراسات التى كتبها فى الأخلاق وهى :

– الضعف الخلقي وأثره فى حياتنا الاجتماعية .

– كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى[9] .

ويتضح موقف منصور فهمى فى هاتين الدراستين فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها فى مارس ١٩٤٠ عن الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية أجمل فيها فلسفته الأخلاقية التى يرد فيها أساس الأخلاق الى المجتمع . فهو يرد الضعف الخلقى الى التفريط فى الواجب واهمال ما ينبغى عمله « فالدعامة الأولى التى يصح الارتكاز عليها فى هذا الحديث تكون اذن فى معنى الواجب ويحاول تقريب معنى الواجب . والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط الفيلسوف الألمانى أى ليس قانونا أبديا كليا وضروريا بل ان الواجب يرد الى المجتمع بل ويختلف باختلاف الأزمان والبلدان[10] .

. وهو يرى أن الضمير ليس فطريا لكنه مرآه للحياة الاجتماعيـة ونتيجه لتفاعل بين الأفراد فى المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل الى جيل • وهو يرد الضمير الخلقى الى ثلاثة أمور هما :

- مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات •
- الاغراق فى المجاملة •
- ضعف الشعور بالغيرية •

يقول موضحا اتجاهه الأخلاقى الاجتماعى فيما يتعلق بالضمير : « ليس الضمير الا حسا معنويا أو ذوقا روحانيا يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات »[11] • ونفس الموقف نجده فى دراسته الثانية « كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى » حيث يبين منصور فهمى انطلاقا من الواقع الملاحظ الحاجة الى تعـاون عالمى ، وألوان الخلاف الدنيوى موضحا أثر الدين والفلسـفة فى التأليف وهو يرى ان « الخضوع لأخلاق مشـتركة يدينون بها ويتدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن ويذكر من ذلك : حب الخـير ـ العـدل ـ التسامح ـ العفو[12] وهى المبادىء الأخلاقية التى يحتاجها العالم فى تلك الفترة فترة الحرب العالمية الثانية •

هكذا يظهر الربط بين الأخلاق والمجتمع واضحا لدى أول أقطاب المدرسة الاجتماعية والذى نأسف لعدم وجود كتابات كافية توضح لنا موقفه • وتظهر الأسس النظرية لمبادىء المدرسـة الاجتماعية لدى الدكتور عبد العزيز عزت •

ثانيا : عبد العزيز عزت الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع :

ويمثل عبد العزيز عزت الرعيل الثانى من دعاة المدرسة الاجتماعية

فى الأخلاق ويختلف عن منصـــور فهمى فى مسألة هامة ان الرائد الاول تناول الأخلاقية الاجتماعية انطلاقا من كونه أستاذا للفلسـفة بينما تناول الثانى الأخلاق باعتباره أستاذا لعلم الاجتماع • ومن هذه الزاوية نشير الى بعض دراساته الأخلاقية مثل : « الأسرة ووظيفتها الأخلاقية » « علم الاجتماع وأثر البيئـة فى التربية » والنصرية والحريات بين « الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع » • ثم دراسات الاخلاقية الهامة « ابن مسكوية وفلسفته الأخلاقيه ومصادرها » [١٣] ، و «الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع» (*) «المقولات الأخلاقية» وسوف نتوقف عن دراسته الأخيرتين لنعرض مفهوم الأخلاق بمعناها الاجتماعى فهو فى كتابه الأخلاق يعرض لأربع نظريات أخلاقية يسميها نفسية ويقدمها تحت عنوان الأخلاق وفلسفة النفس وهذه النظريات هى:

١ ــ الأخلاق التى ترجع الى العقل التى تقوم أصلا على قوة نفسية واحدة هى العقل كما عند سـقراط ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الإسكندرية الذين صوروا هـذه القوة النفسية فى شكل حس داخلى خاص بالأخلاق •

٢ ــ النظرية التى تبنى الحيـاة الأخلاقية على قوتين نفسيتين (أرسطو) •

٣ ــ نظرية القـوى النفسـية الثلاثة المتصـلة عند أفلاطون

٤ ــ نظرية القوى النفسية الثلاثة المتصلة عند لوسين Le senne وبارودى Pradi •

وهو يعرض لهذه النظريات المختلفة عرضا نقديا على الوجه التالى حتى يمهد للأخلاق بمعناها الاجتماعى •

أولا : نظرية القوة الواحدة ونقدها • وهى النظرية التى ترى ان العقل هو أساس الحياة النفسية كلها ويرى د• عزت أن سقراط يبالغ بالقول بان العقل فى نزعاته السـائدة عام واحد فى كل زمان ومكان ذلك لأن العقل الفردى يخضـع فى موضوعاته عادة للعقـل

الجمعي مما يراه العقل الفردي صحيحا في مكان معين يصبح اختلافه اختلافا بينا عنه في مكان آخر[14] ... وهو يرى انه لا قيمة للعقل اذا انحبس في داخلية الانسان فهو سيجهل في هذه الحالة القيم الاجتماعيه التى يضعها المجتمع كمعايير لتصرفات الناس فيه ولا يمكن ان يعيش بغيرها فيه . وينصب كلام سقراط على إنسان وهمي يعيش بعيدا عن المجتمع وهذا فرض لا يقره العقل [15] ثم يتقدم خطوة اخرى مبينا ان السعادة ليست هي السعادة الداخلية على طريقة سقراط وانما هى سعادة اجتماعية بان يؤدى الانسان عمله لصالح الجميع ، ويستخدم عبد العزيز عزت نفس نقد دوركيم في بيان ان السعادة عند سقراط ميتافيزيقية تجريدية لأن انسانها من نسج الخيال ولا وجود له فى الواقع ولا فى أى مجتمع قائم[16] ونفس الموقف السقراطي نجده حديثا فى نظرية الحس الأخلاقى كما تظهر لدى أصحاب الحاسة الخلقية خاصة شفتسبري (١٦٧١ — ١٧١٣) فى كتابه عن « الفضيلة » يعرض لها وينتقدها ويفضل عليها نظرية سقراط باعتبارها أكثر تماسكا[17] » .

ويعرض ثانيا لنظرية الازدواج النفسى عند أرسطو واتجاه ارسطو يؤدى الى وضع أخلاق لا قيمة لها من الناحية الاجتماعية اليوم لانها أخلاق انسان : اما ان يعيش بنفسه ولنفسه وهذا فى حالة العقل الفعال وفضائله النظرية . وأما ان يعيش لطبقته الاجتماعية فى حالة العقل المنفعل وفضائله العملية وهو فهم لا يراه علم الاجتماع سليما »[18] . ويتناول بعد ذلك نظرية القوى الثلاث المنفصلة كما وجدت لدى أفلاطون وينتقدها[19] ، ثم ينتقل الى النظرية الأخيرة « نظرية القوى الثلاث المتصلة التى قال بها لوسين والتى ظهرت فى كتابه رسالة فى الأخلاق العامة Traite De Morale Generale عام ١٩٤٧ التى يقدم فيها الشعور على القوى الأخرى وينتقده عزت بسبب ذلك ثم يعرض لموقف يوسف مراد التكاملى الذى ينظر الى

النفس فى تطورها وكأنها وحدة لا ينفصم عراها وينقد على أساسها نظرية لوسين[٢٠] .

.. وينتقل بعد هـذا العرض النقدي لنظريات الأخلاق فى فلسفة النفس إلى القسم الثانى الذى خصصه للأخلاق وعلم الاجتماع ليبين ان الاخلاق من ناحية علم الاجتماع تختلف عن كل ما تقـدم فى : الموضـوع والمنهج والغرض ، ويبين أولا الاختلاف بينهما من حيث الموضـوع فالأخلاق لا تعتمد على قوى داخلية نفسية وانما على قوى خارجية اجتماعية لها وجودها فى المجتمعات البشرية — اذا هى عناصر قائمة بالفعل وسابقة لوجود الأفراد فيها ، وهى تشتق من القوالب والسـنن الاجتماعية الشـفوية والمكتوبة . يذكر من النوع الأول (الشفوية) العادات والعرف والتقالية والذوق العام ومن النوع الثانى القوانين الوضعية والآداب ودراسة مفردات اللغـة .

ويتناول الدكتور عزت عنصرا هاما من العناصر الأخلاقية الاجتماعية وهو الالزام والالزام صفة تتضمن الجزاء وبالطبع ليس المقصود به الجزاء النفسى انما الجزاء من الناحية الاجتماعية هو مسؤولية الفرد أمام السنن الاجتماعية وقوانين المجتمع أى مسئوليته أمام الرقابة الاجتماعية الخارجية فهذه السنن والقوانين تمثل العقل الجمعى وارادة المجتمع فيشعر الفرد أن هناك قوة تعلو عليه وتضغط عليه وتضطره أن يتمشى حسب أوامرها فهى له بالمرصاد ان خالفها ينزل عليها العقـاب جزاء لمـا فعل ، وهنا يواجه الأخلاق العقلية المثالية ويرفضهما بشدة يقول : « الأفعال الأخلاقية لا تتضمن فى ذاتهـا وبذاتها الجزاء كما يتوهم ذلك الأخلاقيون النفسانيون[٢١]، ويرتبط مفهوم الالزام بمفهوم الواجب الكانطى الذى يرفضه الاجتماعيون فى صورته الأولى القبلية المجردة ويتقبلونه فى تفسيره الاجتماعى فهو يوضح « ان الفضيلة الكبرى عند رجال الاجتماع هى فعل الانسان لواجبه واحترامه لسنن المجتمع . فالواجب هو محور اخلاق ولكن فهمه عندهم يخالف فهم الفلاسفة

خاصة كانط Kant فهو ليس بقوة داخلية تضغط على الانسان لبيع أوامر العقل الداخليـة[٢٢] أن الواجب من ناحية علم الاجتماع لا يستق اوامر من العقل الفردى لكن من أوامر العقل الجمعى التى تنعكس فى مسننه غير المكتوبة . فالواجب هنا ليس بواجب لانسان مطلق ولكن واجب لانسان يخضع لنسبية اجتماعية . فهو واجب واقعى محسوس ملموس يخرج من المجتمع وليس مصدره التفكير النظرى الخالص[٢٣] » .

ثم يتناول الاختلاف بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع فيما يتعلق بالمنهج فمن حيث المنهج لا تلجـأ الأخلاقية الاجتماعية الى طريقـة الاستبطان الأخلاقية التى تتجه الى داخلية النفس لتستوحى الوجدان وتستنطق الضمير . بل تقوم على منهج استقرائى[٢٤] احصائى[٢٥] وفيما يتعلق بالغرض الذى ترمى اليه الأخلاقية الاجتماعية فهو تنظيم حياة ومعاملات الانسان فى اطار تنظيماته الاجتماعية مثل النقابات على سبيل المثال التى لها دورها فى تنظيم الأخلاق[٢٦] .

ومجمل القول أن الأخلاق ليست أفكار نظرية يضعها فرد معين لا يرتبط بزمان معين ولا بمكان معين ، أى فرد ميتافيزيقى لا وجود له فى الواقع . ويسعى وراء مثل أعلى من خلق خيال الفيلسوف قلما يتحقق لبعده عن الحياة الواقعية واعتماده فى أصوله على قوى داخلية نفسية ، ولكن الأخلاق الاجتماعية هى أخلاق وضعية علمية تقوم فعلا فى المجتمعات البشرية وهى محدودة بزمان معين ومكان معين وتمثل قوى خارجه من صنع المجتمع نفسـه هى الظواهر الأخلاقية التى يخضع لها طواعية لأنها تفوقهم وترفعهم الى مستواها الحضارى[٢٧] .

ويتضح هـذا الموقف ويتأكد فى كتاب هام أصدره عبد العزيز عزت عام ١٩٥٦ تحت عنـوان « المقولات الأخلاقية » يؤكد فيه ان « الأخلاق هى لب الاجتماع » مستشهدا بتسمية فرنسا لشهادة هذا

العلم باسم شهادة الأخلاق وعلم الاجتماع وباهتمام علماء الاجتماع المعاصرين بالأخلاق كما نجد لدى دوركيم الذى سار على نهجه أساتذة الاجتماع بالسربون[٢٨] ويؤكد ان الأخلاق هى العنصر الأساسى لتحديد الحيـاة الاجتماعية ولتوحيدها [٢٩] يرى الاجتماع المصرى أنه رغم الطابع الخاص المحدد لسليقة الطباع القومية فانه تحت ضغط المجتمع يشعر الفرد فى داخلية نفسه بأصول عامة تخضع له نزعاته الأخلاقية الخاصة هـذه النزعات هى قانون اجتماعى عام لا ينبثق فى النفس بحكم الفطرة العقلية كما يتوهم الفلاسفة[٣٠] ويحدد هذه الأصول فى ستة هى : مظهر الخير والشر ، مظهر المسؤولية والجزاء ومظهر الحـق والواجب . وكل هـذه المظاهر الأخلاقية ـــ كمـا يؤكد ـــ لا تأتى الى الانسان من داخلية نفسية وانما من خارجها أى تشتق من الحياة الاجتماعية فهى مقولات جمعية لا فكرية ولا تصـدر عن النفس باعتبارها نفسـا وانما تلقى فى النفس باعتبارها تترجم عن طبائع الاجتماع[٣١] وهذا هو المنحى الذى صوره لنفسه فى دراسة هـذه المقولات الأخرى يقول و « نحن فى دراستـنا لهذه الأسس والمقولات سننتهى دائما الى هـذا الاتجاه الاجتماعى فى الفهم »[٣٢] وحين يتحدث عن مقولة « الخير » يميز بين ثلاثة أشكال فى النظر للخير : خير الفرد (أصحاب اللذة) خير الجنس البشرى (الرواقية ـــ كانط) ثم خير المجتمع كما نجد فى المدرسة الفرنسية حديثا (دوركيم ـــ ليفى بريل ـــ البيرباليه)[٣٣] بل ان خير الفرد ومفهوم الواجب هما أيضا اجتماعيين يقول : « فأخلاق الفرد من الناحية الاجتماعية تتضمن تماسكه وتضامنه مع بنى قومه بوجه عام وتماسكه وتضامنه مع الهيئات الاجتماعية التى ينتمى اليهمـا بوجه خاص . فالواجب من الناحيـة الاجتماعية اتسع فهمه عن فهمه عند الفلاسفة ولم يصبح واجبا مفردا وانما أصبح واجبات (بالجمع) لا تصدر عن العقل الفردى وانما العقل الجمعى أو الأنا الاجتماعية وهـذا هو الفهم الاجتماعى للخير الذى نقره[٣٤] »

ونفس الموقف نجده حين يتحدث عن المسؤولية فهناك أولا رأى أصحاب الفهم النظرى الذين يقولون ان المسؤولية الأخلاقية هى مسؤولية داخلية نفسية فهى محاسبة المرء لنفسه أمام نفسه وأمام ضميره الحى .... وهناك الفهم العملى للمسؤلية رأى أصحاب المدرسة الايطالية لدراسة الجريمة والمجرمين ويضيف ثالثا المسؤلية الاجتماعية(٣٥) ونفس الأمر فى مقولة الجزاء فهناك الجزء الطبيعى والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى وهناك الجزاء الأخلاقى . وهو يؤكد ان الجزاء الأخلاقى مصدره المجتمع ومرتبط كل الارتباط بالجزاء الاجتماعى فالانسان يحاسب نفسه أمام نفسه لا يخشى نفسا أكبر من نفسه هى الأنا الاجتماعى . فالمجتمع كما قال دوركيم هو مصدر الأخلاق والأخلاق هى لب الاجتماع «(٣٦) ويتكرر الموقف نفسه حين يتحدث عن مقولة الحق فبالاضافة للفهم النظرى ، والعلمى للحق يعرض النظرية الاجتماعية التى تمثل وجهة نظره فالحقوق عندنا تتأثر بالزمان والمكان وتتطور ولا تقف على صورة واحدة عقلية تجريدية(٣٧) . ويختتم دراسته بأهم المقولات الأخلاقية التى عرفت تقليديا بأنها انسانية عامة مطلقة كما يتضح ذلك فى فلسفة كانط التى يتناولها بالعرض ويقدم نقد جويو لها ويعلق على نقد جويو « بان فكرة الواجب لازمة وضرورية عكس ما يذكر جويو ، وهى لازمة لا بالفهم الفلسفى كما عند كانط وانما لازمة بالفهم الاجتماعى الذى يتبناه يقول : « ان فكرة الواجب عند الفرد تخضع لأصول الواجبات فى المجتمع البشرى »(٣٨) .

وبهذا يرد كل مقولات الأخلاق الى المجتمع ليس الخير والشر فقط وهى اهتمام الفلاسفة الأساسى ولا المسؤولية والجزاء ذات الطابع القانونى وانما أيضا الحق والواجب حصن المثالية المنيع كما تجلى لدى كانط الذى فسره الاجتماعيون تفسيرا مقابلا لتفسير صاحبه وأساسا من أسس الأخلاق الاجتماعية .

ثالثا — السيد محمد بدوى وأصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق :

يقدم لنا الدكتور السيد محمد بدوى اسهامات أخلاقية متعددة من وجهة نظر علم الاجتماع وبالتحديد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتتنوع هذه الاسهامات بين التأليف والترجمة حيث أسهم وشارك مع الدكتور محمود قاسم فى تعريب عدداً من الدراسات الأساسية لاعلام هذا الاتجاه • فقد ترجم كتاب اميل دوركيم « التربية الأخلاقية »[٣٩] وكتاب ليفى بريل عن « أوجست كونت » بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم[٤٠] وراجع ترجمة الأخير لأهم كتب ليفى بريل الذى يمثل تطور هذه المدرسة وهو « الأخلاق وعلم العادات الخلقية »[٤١] وقد انعكست هذه الترجمات بشكل واضح فى أفكاره بحيث نجدها بين ثنايا كتاباته[٤٢] إما فيما يتعلق بمؤلفاته ففى مقدمتها دراسة هامة اتخذناها عنوانا لاسهامه هى « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق »[٤٣] بالاضافة الى كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع »[٤٤] •

ويحدد هدفه من كتابه « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » قائلا : « غرضنا فى هذا البحث ان نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه الاجتماعى فى دراسة الأخلاق وان نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى • ويحدد معنى المنهج الاجتماعى بانه المنهج الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى وان يعالج مسائله على انها ظواهر أخلاقية faits moroux يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى[٤٥] •

ويبين أولا أثر المذهب التجريبى على المدرسة الاجتماعية حيث يمكن القول ان محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظواهر بعد وضع أسس المذهب التجريبى حيث نادى

بيكون بوجوب تطبيق مذهبه على دراسة الأخلاق والسياسة .
والمؤلف يعى الفرق بين كل من التجريبية والوضعية فى الأخلاق فهو لا يوافق على ما يذهب اليه هذا المذهب من اعتبار العادات الفردية أساسا للعادات الجمعية الا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره (المذهب التجريبى) من حيث توكيد أهمية الاستقراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث العلمى فى الحياة الأخلاقية(٤٦) .

ثم يتحدث عن المذهب الوضعى عند كونت الذى يحدد المفاهيم الأخلاقية على أساس القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين التى يتعرف الأفراد بمقتضاها . وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا فصلا من علم الانسان الذى ينقسم الى شعبتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع . ويتحدث عن التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى استنادا الى نظرية التطور خاصة فى تطبيقاتها الأخلاقية لدى سبنسر . ومن الأمثلة الهامة على الدراسة البيولوجية للأخلاق دراسة لوب Loal التى وضع أساسها فى كتابه النظرية الآليةفىالحياة La Cociption mecanique de La ViaParis, Alcan 1914 حيث ذكر ان الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق . ويلاحظ على مثل هذه النظريات جموحا وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق(٤٧) .

ويتناول الشعبة الثانية « علم الانسان » عند حديثه عن « الأخلاق فى مذهب أوجست كونت » حيث يرى ان الهدف الأساسى الذى كان يقصد اليه كونت من انشاء هذا العلم هو الوصول الى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الانسان ويعلق السيد بدوى ان الأخلاق عنده [كونت] أقرب الى علم النفس الأخلاقى منها الى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة . وانها أخلاق وضعية نسبية »(٤٨) .

ثم يتحدث عن المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ويبين كيف أفاد

دوركيم من آراء كونت وكيف كرس جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها ويرى ان الظاهرة الأخلاقية تتسم بخاصتين أساسيتين : الأولى انها تلتزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هى قوة المجتمع • والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق الى تحقيقه • ثم يناقش دوركيم باعتباره صاحب موقف وسط بين العلم والفلسفة ، لم يغفل النظر الى الغايات أثناء بحثه للظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا[٤٩] ، ويعرض مذهب ليفى بريل الذى اتخذ موقفا صريحا وهاجم الأخلاق الفلسفية كما يتضح فى كتابه « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » ويلخص السيد بدوى النتائج التى وصل اليها علم الظواهر الخلقية فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هى العدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى هى ان القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية •

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بان الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة الى البحث العلمى فى الحقيقة ان الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الطبيعية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها الا بعد مجهود شاق •

ثم يعرض أخيرا لأبحاث بابيه فى دراسة الظواهر الأخلاقية حيث استكمل ما بداه ليفى بريل وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتيبه « علم الظواهر الخلقية »[٥٠] ، ويرى أن جهد بابيه قد حقق المرحلة النهائية فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق حيث كانت المحاولات السابقة محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية

أو لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة أما دراسات بابيه فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمي وقد استطاع بابيه ان يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده فجاءت أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة العلمية الظواهر الأخلاقية(٥١) .

يحدد السيد بدوى موقف المدرسة الاجتماعية التى ترى ان الانسان الذى يحيا فى مجتمع معين يعكس المبادىء الأخلاقية السائدة فى مجتمعه وان الضمير الأخلاقى يتقيد بما يسود فى المجتمع من عادات وتقاليد ومن ومن هنا فالانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع . ويرى ان الأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم الظواهر الأخلاقية »(٥٢) وعلى ذلك يقدم لنا كتابه فى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع الذى يعرض فيه للاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد تمهيد عن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية .

يعرض لنا السيد بدوى فى القسم الأول نماذج من التفكير الفلسفى فى الأخلاق تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة حيث يتناول فى الفصل الأول « الأخلاق فى العقيدة البوذية » وفى الثانى الأخلاق فى الفلسفة اليونانية ثم فكرة النظام والقانون فى الحضارة الرومانية وفى الفصل الرابع الالزام الخلقى فى الاسلام ويعترف المؤلف باعتماده الكامل فى هذا الفصل على كتاب محمد عبد الله دراز الأخلاق فى القرآن ، والحقيقة أن اعتماده يشمل مع هذا الفصل الفصلين الثالث السابق عليه والخامس التالى له(٥٣) . بينما يخصص الفصل السادس الذى يعطيه عنوانا يحتاج الى نقاش لأنه يعرض فيه لموقف برجسون الأخلاقى تحت عنوان « الأخلا

الاجتماعية والانسـانية » ، وهو يعتبره همزة الوصـل بين الأخلاق الفلسفية والاجتماعية .

ويتناول الضمير الأخلاقي في القسـم الثاني الذي يتكون من فصلين هما : السابع خصائص الضمير الأخلاقي ، والثامن نشأة الضمير الذي يتناوله لدى الاتجاهات المختلفة يخص منها الاتجاه السيسولوجي بأوفى نصيب(٥٤) بينما يعبر القسم الثالث عن موقفه الواضـح من الأخلاق وفيه يعرض الأخلاق عند علماء الاجتماع .

وقد تدرج في القسم الثالث الحديث بدئا من الأخلاق الوضعية عند أوجست كونت (الفصل التاسـع) حتى انتهى الى عرض أسس المنهج العلمي في دراسة الأخلاق موضحا ان كونت لم يسهم بشيء في معالجة الأخلاق كما يتضح ذلك من جهود الاجتماعيون اللاحقون عليه وأيضا دوركيم الذي يخصص له الفصلين العاشر والحادي عشر عن : « تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية » و « عناصر الحياة الأخلاقية في المجتمع » . فانه — أي دوركيم — رغم جهوده المتصلة وبحوثه المتعددة في الأخلاق لم ينجح تماما في فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة . ولم يتدعم المنهج العلمي في دراسـة الظـواهر الأخلاقية الا بفضل جهود ليفي بريل الذي يتناول آرائه حول علم العادات الأخلاقية في الفصل الثاني عشر .

ويتوقف عند البير بابيه الذي أكمل حلقات البحث في علم الظواهر الأخلاقية وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمي والقواعد التي تتبع في ملاحظة الظواهر الأخلاقية حيث يتوج به دراسته ويجعل منه آخر فصـول كتابه تحت عنوان « الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية » ويعتمد كما يخبرنا في هذا الفصـل الذي يعد أطول فصـول كتابه على كتـاب بابيـه A. Bayet : علـم الظـواهر الأخلاقيـة La Science des Faits Moraux ويؤكد السيد بدوي في نهاية دراسته ان تحويل الأخلاق الى علم أمر ممكن وان الهدف الذي تصبو الى بلوغه

البحوث الاجتماعية وهو تحقيق الدقة العلمية ليس هدفا بعيد المنال .

والحقيقة ان دعوة السيد بدوى للأخلاق الاجتماعية أكثر نضجا ووضوحا من سابقيه وذلك لأسباب عديدة فدراساته أدق وتتسم بالموضوعية وتأتى أهميتها من كونه صدرت بعد انتشار الأخلاق الاجتماعية عند الدارسين العرب وكتبت فيهما بحوث عديدة خاصة ما نجده عند كل من د. توفيق الطويل الذى يخصص لها فصلا هاما من مرجعه الكلاسيكى فى الفلسفة الخلقية[٥٥] وكذلك زكريا ابراهيم الذى قدم دراسة مستقلة عن « الأخلاق والمجتمع » بالاضافة الى فصول عديدة فى كتبه الأخرى لمناقشة هذا الاتجاه[٥٦] . كما وجدت الأخلاق الاجتماعية ردود تحليلية نقدية خاصة فى كتابات محمد عبد الله دراز التى قدم السيد بدوى ترجمة كتابه الهام الى العربية والأهمية الثانية لكتابات السيد بدوى هى تأسيس اتجاه فى مدرسة الاسكندرية لدراسة الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية ويتجلى ذلك واضحا لدى الدكتور قبارى اسماعيل الذى قدم عدة دراسات اجتماعية فى الأخلاق لا تخلو من اشارات متعددة لجهود الأستاذ السيد بدوى .

رابعا ــ قبارى اسماعيل : وقضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع :

ويكتب الدكتور قبارى اسماعيل عدة كتب فى اطار مشكلات علم الاجتماع والفلسفة . العمل الأول فى ثلاثة مجلدات تتناول على التوالى . المنطق ، والمعرفة واختص المجلد الثالث بدراسة الأخلاق والدين[٥٧] . وقد صدر تقريبا فى نفس فترة ظهور كتاب السيد بدوى ، ثم عاد وتناول نفس الموضوع ثانية فعالج « قضايا علم الأخلاق من زاوية علم الاجتماع[٥٨] ويهمنا الوقوف أمام هذا الجهد الذى يعرض للأخلاق الاجتماعية بطريقة أقل حدة واهدأ حماسا من سابقيه ويبدو ذلك طبيعيا بعد ما قدم من دراسات نقدية من جانب المفكرين والباحثين العرب فى مجال الفلسفة للأخلاق الاجتماعية .

وهو يوضح لنا فى تصديره للعمل الأول نوعية الموضوعات التى سيتناولها « مختلف المسائل التى يعالجها « علم الاجتماع الاخلاقى » فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، حيث حاول علم الاجتماع ان يضفى طابعا اجتماعيا على فكرة « الواجب » ، و « الارادة » كما أسهم بحاول سوسيولوجيه لمسائل الخير والشر . فقد أثار علماء الاجتماع مسألة « الواجب والالزام » فتناول دوركيم فكرة الارادة Volonte وعالج مشكلة « القيم والأحكام التقويمية كما تطرق لفى بريل فكرة المعيارى normatif والنسبى Relatif فى الأخلاق ، وناقش مشكلة الضمير وغاية السلوك الخلقى . كما ذهب ألبير باييه بالوضعية والنسبية فى الأخلاق الى الحد الذى يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها واقع معطى »[٥٩] .

ويوضح لنا د. قبارى كيف سعى علم الاجتماع لاقتحام معاقل الميتافيزيقا بقصد انتزاع وتجريد مسائلها من أصولها العقلية وذلك بجعل الدين والأخلاق من ظواهر المجتمع ومعالجتها على انها أنساق لها وظائفها وضرورتها فى البناء الاجتماعى . ويبين ان هذه النزعة قد صدرت مع دروس كونت فى الفلسفة الوضعية » الذى حاول أن يقيم أخلاقا وضعية تستند الى العلم وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع[٦٠] . حيث رفضت « وضعية كونت أخلاق الفلسفة فاعترضت على فكرتى الالزام الخلقى والارادة الخيرة . ويتحدث عن موقف علم الاجتماع من المطلق ، ان « أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ... فما هو أخلاقى وفاضل من ثقافة ما قد لا يعد كذلك بالنسبة لثقافة أخرى لذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق المطلقة[٦١] .

ويدور بحثه الذى يقع فى أربعة فصول وخاتمة حول مقارنة وجهتى نظر الاجتماع والفلسفة من الدين والأخلاق ، يتناول فى الفصل الأول مدخل ومقدمات عامة يناقش فيهما : علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين ، فلسفة الأخلاق والدين ، موقف علم الاجتماع

من المطلق • ويناقش فى الفصل الثانى المشكلة الخلقية كما صدرت عن الفلاسفة وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يســهموا فى حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الاجتماعية حيث يعرض للمشكلة الأخلاقية ، فكرة الواجب بين كانط ودوركيم ، مبدأ استقلال الارادة ، القيم والأحكام القيمية ، المعيارى والنسبى فى الأخلاق ، الانســان والضمير الخلقى ، البير بايبه ودراسة الظواهر الخلقية • ويعالج فى الفصل الثالث المشكلة الدينية • ويقدم فى الفصل الرابع مناقشــة وتقييم نتائج علم الاجتماع فى الأخلاق والدين[٦٢] •

ويحــدد لنا قبارى مكانه الأخلاقية الاجتماعيــة بين المذاهب الاخلاقية اعتمد على تقييم لوسن فى « رسالة فى الأخلاق العامة » حيث قسم مدارس الأخلاق الى : «أخلاق اللذة» عند ارسطبس وأبيقور، وأخلاق المنفعة عند بنتام ومل والأخلاق النفعية التطورية عند سبنسر ثم مختلف الأشكال الاجتماعية مثل اخلاق الغيرية عند كونت والأخلاق الوضعية السوسيولوجية عند دوركيم وليفى بريل »[٦٣] •

ويوضح الباحث كيف اعترض الاجتماعيون على الأخلاق الصورية وابتعدوا عن ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق وذهبوا الى ان الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية والى ان القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة وانما هى نســبية تختلف باختلاف الزمان والمكان وانه استنادا الى تلك الأسس الوضعية والنســبية صدرت أصــول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق[٦٤] • ويستشهد بقول دوركيم من انه فى أبحاثه ودراساته كلها لم يجد قاعدة خلقية واحدة ليست نتاجا لعوامل اجتماعية »[٦٥] وليس من شك فى أن المثل الأخلاقى الأعلى له وظيفته فى المجتمع لأنه يصدر عنه ، كما ان الالزام الخلقى لا يصدر الا عن المجتمع وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ الا من الواقع الجمعى[٦٦] •
ومن هنــا يحيلنا الى موقف دوركايم من فكرة الارادة ومناقشــته لأخلاق الارادة عند كانط[٦٧] •

وحين يتحدث عن مشكلة القيم والأحكام القيمية يبين ان المجتمع عند دوركيم هو المشرع الوحيد للقيم لأنه مصدرها وهو معيار التقييم الخلقي[٦٨] • وينتهي من ذلك الى أن علم الاجتماع الدوركيمي ألقى أضواء على مســألة : « الواجب » ، « الارادة » و « القيم » التي يدرســها علم الاجتماع على انها ظواهر اجتماعية حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي استنادا الى دراسة الواقع الاجتماعي على اعتبــار ان الظواهر الرئيســية في الدين والأخلاق كلها ظواهر اجتماعيــة[٦٩] • ـــ

ويعرض موقف ليفي بريل في حديثه عن «المعياري» و «النسبي» في الأخلاق : لقد رفض ليفي بريل معيارية الأخلاق وأنكر البحث فيما وراء الأخلاق نظرا لعمقها وعدم جدواها فأعلن حذف الأخلاق المعيارية واحلال العلم الوضعي والموقف النسبي لدراســة الظواهر الأخلاقية حيث أن علم الاجتمــاع الأخلاقي يؤلف نوعا من الفيزيقا الأخلاقيــة Physique Morale ويبحث الظــواهر الخلقية وقوانين تطورها في مختلف العصور وفي ســائر المجتمعات والثقافات • وقد انتهى ليفي بريل الى هدم التصور التقليدي للأخلاق ورفض معيارية القواعد والمسلمات الخلقية مســتندا الى قواعد العلم الوضعي التي ليست الا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر كما هي قائمة بالفعل دون أن تتقيد بتصوير ما ينبغي أن يكون[٧٠] •

ويتناول بعد ذلك البير باييه ودراسة الظواهر الأخلاقية فمساهمة باييه في علم الظواهر الخلقية قد بلغت بالفكر الوضعية الى أقصاها ووصلت بموضــوعية الأخلاق الى أبعد الآماد ، والذي يؤكد عليــه الاجتماعي المصري ان المشكلة الأخلاقية قد عرجت نهائيا عند البير باييه من ميدان البحث الفلسفي[٧١] •

ويقيم الدكتور قباري جهود المدرســة الاجتماعية بشكل يبــدو معتدلا بالنسبة لدعاة هــذه الاتجاه فهو يرى ان علم الاجتماع لم

يتعثر في مسألة من الميتافيزيقا بقدر ما تعثر في ميدان الأخلاق والدين ..... وان الاخلاق حتى كعلم للعادات لا يمكن ان تستقل عن أمها الفلسفة[٧٣] . وهو يرى ان « الموضوعية الخالصة » التى ذهب اليها « البير بابيه » هى حالة مستحيلة لا يمكن التوصل اليها[٧٤] .

ويعود الدكتور قباري ليقدم ١٩٧٥ دراسة أخرى في علم الاجتماع الأخلاقي يعالج من خلالها قضايا الأخلاق النظرية كما صدرت على مسرح علم الاجتماع . حيث ناقش مختلف القضايا التي اثيرت في ميدان علم الاجتماع الأخلاقي مثل : قضية سوسيولوجية القيم والأحكام القيميه ونظريه الواجب الخلقي ومبدأ النسبية في الأخلاق ومشكلة الضمير وغيرها ، وتقع هذه الدراسة في تسعة فصول الأول مقدمة ومدخل يتناول فيه بعد التمهيد الأخلاق المعيارية ثم منهج علم الاجتماع الأخلاقي الذي يحدد موضوعه ويعرفه بانه ذلك الفرع السيوسيولوجي الذي ينهض بدراسة الظاهرة الأخلاقية أي انه يدرس الأخلاق دراسه علمية ويقترح علما موضوعيا لتفسير العادات الأخلاقية[٧٤] . ويقدم لنا القواعد الأساسية التي يفرضها المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية[٧٥] .

ويعرض في الفصل الثاني للأخلاق النظرية : يتحدث في تمهيد عن تصنيفات الأخلاق الفلسفية سواء أكانت أخلاق اللذة أو الحاسة الخلقية أو الارادة الخيرة التى وجه اليها النقد ثم الأخلاق الوضعية وفي الفصل الثالث يتحدث عن قضايا الأخلاق الوضعية ويعرض[٧٦] في الرابع مصادر الاخلاق والدين ويخصص الخامس لبيان موقف لوسيان ليفي بريل من الأخلاق التقليدية[٧٧] .

ويتناول نظرية الواجب الخلقي في الفصل السادس حيث يعرض لأكبر ممثل للأخلاق النظرية وهو كانط ويدرسه تحت عنوان فلسفة الواجب الخلقي متناولا الأمر المطلق ، الواجب ، الارادة الخيرة وبالمقابل يتناول دوركيم ويحدثنا عن القاعدة الخلقية والحقيقة الاجتماعية ثم الالزام الخلقي ومصدره ويناقش مبدأ استقلال الارادة .

ويقدم فى الفصل السابع « سوسيولوجيا القيم » الجهود المختلفة التى تناولت القيم من مختلف جوانب الدراسة ويتوقف عند دوركيم « المؤسس الحقيقى لوجهة النظر السوسيولوجيا فى دراسة القيمه وأحكامها »[٧٨] فيعد الحديث عن (أصول القيم ومصادرها فى المجال التاريخى) عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين خاصة عند كانط ، يتناول القيم كموجهات للسلوك ، ويعرض لموضوعية القيم خاصة لدى ماكس شيلر ثم يركز على ابراز مختلف الاطارات السوسيولوجية التى تعرض للقيم فيعرض للتفسير الاقتصادى للقيمة ، والوعى بالقيم ثم يتناول القيم فى التاريخ ويختتم هذا الفصل ببعض الاتجاهات والمواقف المعاصرة لدى بارسونز parsons وانجلز Inkeles وسوروكين Sorakin وسانيال Sauyal وكلوكهون F. Kluckhohn ويختتم الفصل بمناقشة وتعقيب يعتمد فيها على كتاب ادوار ترياكيان « الوجودية والنزعة الانسانية »

E. Tiryakian : Sociologism and Exis ten Tielism

ويعرض بعد ذلك (للتحليل العلمى للظاهرة الأخلاقية عند البير باييه حيث يتناول بعد تمهيده للفصل الثامن للأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقى موضحا القواعدا الخلقية كمعطيات للتجربة مبينا المنهج العلمى لدراسة الظاهرة الأخلاقية محددا مجال علم الظواهر الأخلاقية وميادين الأخلاق الجمعية .

ويؤكد نفس موقفه من وجهة النظر الاجتماعية فى الأخلاق فى الفصل التاسع الذى يقدم انتقادات لهذه الوجهة من النظر التى لم تتعثر فى مسألة من المسائل بقدر تعثرها فى ميدان دراسة ظواهر الأخلاق والدين .

* * *

هوامش وملاحظات الفصـــل الثاني

١ — مجلة حليه الاداب العدد الثاني ، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧ .

٢ — د. منصور فهمي : أبحاث وخطرات ، الهيئه المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

٣ — د. ابراهيم بيومي مدكور : المرحوم الدكتور منصور فهمي جيـ ة المجمع اللغوى فى ١١/م/١٩٥٩ الدورة (٢٥) وأبحاث وخطرات ص ١٠ — ٢٦ .

٤ — محمود تيمور : ملامح وغصون (ص ٠ — ٢) من أبحاث وخطرات ص ٩ — ١٠ .

٥ — د. مدكور المرجع السابق ص ٢٤ .

٦ — د. طـه حسين من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢ ص ٢٨٢ .

٧ — المصدر السابق ص ٢٨٨ .

٨ — راجع الدراسة الهامة — وربما الوحيدة — عن منصور فهمي التى كتبها الدكتور محمد حافظ دياب فى اطار اهتمامه بسيسولوجيا الأدب بعنوان « تحولات منصور فهمي » ص ١٤٦/١٦٠ مجلة المنار العدد ٤٨ أكتوبر ١٩٨٨ .

٩ — د. منصور فهمي : كيف ينبغي أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى ، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٣ .

١٠ — د. منصور فهمي : الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية . أبحاث وخطرات ص ٢٤٨ .

١١ — المصدر السابق ص ٢٤٩ .

١٢ — أنظر هذه الدراسة المرجع السابق ص ٢٥٦ — ٢٦٦ .

١٣ — د. عبد العزيز عزت : ابن مسكوية وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، فى جزءين مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ط ١٩٤٦ .

١٤ — د. عبد العزيز عزت : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع . القاهرة ١٩٥٣ ص ٥ — ٦ .

١٥ — المصدر السابق ص ٦ •
١٦ — المصدر السابق ص ٨ •
١٧ — المصدر السابق ص ٨ — ٩ •
١٨ — المصدر نفسه ص ١٣ •
١٩ — المصدر نفسه ص ١٤ — ١٨ •
٢٠ — راجع المصدر نفسه ص ٢٢ — ٢٣ ويوسف مراد مجلة علم النفس مجلد ٣ فبراير ١٩٤٦ ص ٢٩٤ — ٣٠١ •
٢١ — يتخذ الدكتور محمد عبد الله دراز الموقف المقابل فى هذه النقطة وذلك فى دراسته الهامة التى تؤسس للاتجاه القرآنى فى الأخلاق « دستور الأخلاق فى القرآن » • ترجمة د • عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣ •
٢٢ د• عبد العزيز عزت : الأخلاق ••• ص ٣١ •
٢٣ — المصدر السابق ص ٣٢ •
٢٤ — المصدر السابق ص ٣٤ •
٢٥ — المصدر نفسه ص ٣٥ •
٢٦ — المصدر نفسه ص ٤١ — ٤٢ •
٢٧ — المصدر نفسه ص ٤٣ — ٤٤ •
٢٨ — د• عبد العزيز عزت : المقسولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦ ص ٥ •
٢٩ — المصدر نفسه ص ٦ •
٣٠ — المصدر نفسه ص ٨ •
٣١ — الموضع السابق وأيضا ص ٩ •
٣٢ — المصدر نفسه ص ٩ •
٣٣ — المصدر نفسه ص ١٦ •
٣٤ — المصدر نفسه ص ١٩ •
٣٥ — المصدر نفسه ص ٤٤ •
٣٦ — المصدر السابق ص ٥٦ •
٣٧ — المصدر السابق ص ٧١ •

٣٨ — المصدر السابق ص ٩٠ ، ٩٣ .

٣٩ — اميل دوركيم : التربية الأخلاقية ترجمة د. السيد محمد بدوى . مكتبة مصر د.ت .

٤٠ — ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت ترجمة د. محمود قاسم، د. السيد محمد بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .

٤١ — ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الخلقية « ترجمة د. محمود قاسم مراجعة د. السيد محمد بدوى القاهرة ١٩٥٢ .

٤٢ — يتضح تأثير المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتابات أعلامه فى كتبه المختلفة بل وتلخيصه لهذه الكتب فى فصول كتبه على سبيل المثال تخصص فصل لعناصر الحياة الأخلاقية فى المجتمع الفصل الحادى عشر من كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع (١٨٧ — ٢٢٩) وهو عرض أمين كما جاء فى الجزء من الكتاب الذى ترجمه لدوركيم التربية الأخلاقية .

٤٣ — د. السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٤٤ — د. السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع : دار المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠ .

٤٥ — د. السيد محمد بدوى ، أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ (ص ٧٣ — ١٠١) ص ٧٣ .

٤٦ — المصدر السابق ص ٧٥ .

٤٧ — المصدر نفسه ص ٨٠ .

٤٨ — المصدر نفسه ص ٨٢ .

٤٩ ــ نفس المرجع ص ٩١ ــ ٩٣ •

٥٠ ــ نفس المرجع ص ٩٨ •

٥١ ــ المصدر نفسه ص ١٠٠ •

٥٢ ــ د• السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ١٩٨٠ ص ب •

٥٣ ــ أنظر المرجع السابق الفصل الرابع ص ٦٧ حيث يقول : أخيرا تصدى لهذا العمل ــ الأخلاق فى القرآن ــ عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » ويذكر فى الهامش « هذا العالم هو المغفور له د• محمد عبد الله دراز وقد اعتمدنا على رسالته فى كتابه هذا الفصل » ج ١ ص ٦٧ •

٥٤ ــ الصفحات من ١٤١ حتى ١٤٨ •

٥٥ ــ د• توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط ٣ دار النهضة العربية ١٩٧٦ الفصل الرابع من الباب الخامس وانظر مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجمل فى فلسفة الأخلاق •

٥٦ ــ انظر كتابات الدكتور زكريا ابراهيم فى الأخلاق الاجتماعية فى :

ــ الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة : القاهرة ١٩٦٦ •

ــ المشكلة الخلقية مكتبة مصر للطباعة ، القاهرة الفصل الثالث من الباب الأول ص ٧٨ ــ ٩٨ •

— مشكلة الفلسفة مكتبة مصر ، القاهرة . الفصل الثامن ص ٢٠٤ — ٢٢٥ .

وانظر أيضا كل من : د. صلاح قنصوة نظرية القيم في الفكر المعاصر دار التنوير بيروت ١٩٠٤ ص ٧٩ — ٨٩ ، د . فيصل بدير عون ، د. سعد عبد العزيز دراسات في الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣ الفلسفة الوضعية ص ١٧٢ — ١٨٧ .

٥٧ — د . قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب بيروت ط ٢ ١٩٦٨ .

٥٨ — د. قباري اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الاسكندرية ١٩٧٨ .

٥٩ — د. قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ص ٢٠ .

٦٠ — المصدر السابق ص ٢٧ .

٦١ — المصدر السابق ص ٤٠ .

٦٢ — المصدر السابق ص ٢٢٩ .

٦٣ — المصدر نفسه ص ٤٧ .

٦٤ — المصدر نفسه ص ٥٠ .

٦٥ — المصدر نفسه ص ٥٧ .

٦٦ — نفسه ص ٥٨ .

٦٧ — نفسه صفحات ٥٨ — ٦٢ .

٦٨ ـ المصدر السابق ص ٦٦ ·

٦٩ ـ المصدر السابق ص ٧١ ·

٧٠ ـ المصدر السابق ص ٧٣ ·

٧١ ـ نفسه ص ٩٠ ·

٧٢ ـ المصدر السابق ص ١٤١ ·

٧٣ ـ المصدر السابق ص ١٥٤ ·

٧٤ ـ د· قباري اسماعيل : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ص ١٧ ·

٧٥ ـ المصدر نفسه ص ٢١ ·

٧٦ ـ نفس المرجع ص ٢٥ ـ ٤٣ ·

٧٧ ـ نفس المرجع ص ١١٧ ـ ١٣٢ ·

٧٨ ـ نفس المرجع السابق ص ١٦٣ ·

٧٩ ـ المصدر نفسه ص ٢٢٠ ·

* * *

الفصل الثالث

الأخلاق الوجودية

اولا — عبد الرحمن بدوى وجهوده الأخلاقية :

يعد عبد الرحمن بدوى أكبر معبر عن الأخلاق الوجودية فى الفكر العربى المعاصر • صحيح قد يكون المفكر العربى أكثر انشغالا بقضايا الفلسفة النظرية واشكاليات تاريخها من اهتمامه بمسائل القيم والأخلاق • وقد يكون صحيحا ما يراه البعض من أنه ينكر أمكانية قيام أخلاق وجودية الا ان كتاباته الأخلاقية القليلة تعبر أصدق تعبير عن هذا الاتجاه •

وربما يكون فيلسوفنا من القلائل الذين أشاروا الى سيرتهم الفلسفية[1] وبالتالى فقد تساعد هذه الاشارة فى الكتابة عن اتجاهه الفلسفى ومصادر هذا الاتجاه وبداياته[2] • هو كما يخبرنا فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر ، أسهم فى تكوين الوجودية بكتابة « الزمان الوجودى »[3] وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولية على الفكر وتستند فى استخلاصها لمعانى الوجود الى العقل والعاطفة والادارة معا والى التجربة الحية ، وهذه بدورها على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الادراك على فهم الوجود الحى[4] • قد أحاط علما بتاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة ولكن اقوى تأثير فى تطوره الفلسفى انما يرجع الى أثنين هما : هيدجر ونيتشه •

ولد فى الرابع من فبراير ١٩١٧ وتخرج فى كلية الآداب فى

مايو ١٩٣٨ حيث تتلمذ فى هـذه الفترة على أساتذة فرنسيين هم : الكسندر كواريه A. Koyre (١٨٩٢ — ١٩٦٤) وأندريه لالاند A. Lalande (١٨٦٧ — ١٩٦٣) وبرلو A. Burloud ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصا على الشيخ مصطفى عبد الرازق • كما أفاد من باول كراوس الذى كانت له اليد الطولى فى توجيهه فى ميدان انتقال التراث اليونانى الى العالم الاسلامى وميدان الدراسات الاسلامية على نهج المستشرقين(٥) •

ويبدو ان « رائد » الوجودية فى العالم العربى لم يتمكن — كما يرى البعض — من قراءة الفلسفة الاسلامية قراءة وجودية ولم يستطع العثور فيها على ما يسعفه فى تأسيس « وجوديته » عربيا أو اسـلاميا ، لم يجدها موجودا من أجله هو فأنكر عليها حقها فى « الوجود » ومع ذلك فيجب أن نعترف له — شـاء ذلك أم كره — بأنه من أكبر باعثى هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار فى قبورها (٦) •

وتنعكس سمات فكر بدوى فى كتاباته الأخلاقية التى توزعت على اتجاهات ثلاثة هى على التوالى : تحقيقات لنصوص أخلاقية عربية أو مترجمة ، تأليفات تعرض لاتجاهات الفكر الغربى ، وابداعات تظهر اتجاهه الفلسفى • تشمل النوعية الأولى (التحقيقات) كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » الترجمة العربية القديمة(٧) ، بالاضافة الى عدة نصوص ورسائل أخلاقية فى كتابة : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب(٨) • ويقدم لنا ثانيا كتابين هامين الأول الأخلاق النظرية(٩) والثانى الأخلاق عند كانط(١٠) ، ثم أخيرا بحثه المتميز الذى يعبر عن اتجاهه الوجـودى « هل يمكن قيام أخـلاق وجودية ؟ »(١١)

يقدم لنا بدوى فى اطار مشروعه لرصد « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » كتابات أرسـطو فى العربية • وأرسطو أكبر فيلسوف أخلاقى فى الفلسفة اليونانية مثل كانط فى الفسلفة الحديثة •

يتناول بدوى كتب أرسطو الأخلاقية ويعودها لنا[١٢] ويتوقف أمام نيقوماخيا « الأخلاق الى نيقوماخوس » وهو أهمها غير مدافع : اذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها ثم يذكر شراح « نيقوماخيا » اليونان • ويخصص فقرة طويلة لـ « نيقوماخيا » فى المصادر العربية • يعرض أولا الكتب العامة فى تاريخ العلوم التى أشارت للكتاب[١٣] ويتتبع الشواهد والنقول عن نيقوماخيا عند الفلاسفة المسلمين •

ويناقش بدوى هوية المترجم العربى للكتاب وهو اسحق بن حنين • ثم يقدم لنا ترجمة كاملة للكتاب مع التعليقات والشروح والمقارنات ويضيف الى النص مقالة فى المدخل الى علم الأخلاق غير منسوبة الى مؤلف برجح أنها لنيقولاوس وأخرى بعنوان الأخلاق باختصار الاسكندريين •

وقدم بدوى عدة رسائل أخلاقية محققة فى كتابه : دراسات ونصوص •• الأولى « من رسالة الى على مسكويه فى اللذات والآلام » ثم بعض أجزاء من كتابات جالنيوس الأخلاقية الأولى من قالته فى « ان قوى النفس توابع لمزاج البدن » ثم مختصر من كتاب الأخلاق لجالنيوس ، وقد نشره كراوس من قبل فى مجلة كلية آداب الجامعة المصرية المجلد الخامس ١٩٣٧ ص ١٥ — ٥١ • وأعاد نشره د• ماجد فخرى عن التحقيق السابق فى كتابه للفكر الأخلاقى العربى ط أولى ١٩٧٨ ، ثانية ١٩٨٦ عن الدار الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان ص ٢١٥ — ٢٢٣ والرسالة الرابعة « مقالة فى الأخلاق » يذكر أنها للحسن بن الهيثم أو ليحى بن عدى ولا يحسم الأمر أو حتى يناقشه[١٤] •

ويظهر اتجاه بدوى الغربى ونزعته الوجودية فى كتابه الأخلاق النظرية حيث يميز بين الأخلاق النظرية العملية الأولى تضع المبادىء والنظريات التى يستند اليها السلوك الانسانى والثانية تبحث فى

التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني محدد • ويتناول فى كتابه « المبادىء والغايات العامة التى تنظم السلوك الانسانى ويستقصى البحث فى القيم الأخلاقية — التى صارت عقب البحث فى الفكر الفلسفى اليوم • والكتاب مكون من قسمين : الأول مقدمات تتناول معنى الأخلاق ، والثانى فى ستة فصول من الثانى للسابع تتناول على التوالى : الضمير — القيم الأخلاقية — الواجب — الفضيلة — المسؤولية والحرية ، مبادىء الحياة الأخلاقية يعرض فيها للنظريات المختلفة فى تاريخ علم الأخلاق •

يختص الفصل الأول بمعنى الأخلاق ويعتمد تعريفات لالاند للأخلاق ولوسن Le Senne الذى يعرف الأخلاق بانها تحديد السلوك الانسانى ثم تعريف جوليفيه R. Jolivet للأخلاق بانها العلم الباحث فى الاستعمال الواجب لحرية الانسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية وتعريف جورج جوسدورف ذو الطابع الوجودى حيث تعرف الأخلاق بانها طريقة معينة للنظر الى مجهود التعبير عن الانسان فى العالم • ثم يعرض موقف ليفى بريل وينتقل الى فردريك روه F. Aauth الذى يعرف الأخلاق بأنها تقوم فى شعور المباشر بالمثل الأعلى معاشا فى الفعل ثم يتحدث عن التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر وأخيرا يعرض للتجربة الأخلاقية عند جورج جيورفتش • ويتحدث فى الفقرة الثانية عن أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع فقد نادى كانط بأخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية وقد قدم بدوى مقابلها أخلاق الموضوع التى دعا اليها أخلاقيون من مختلف النزعات • وأولى هذه النزعات نزعة أصحاب القيم التى ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر ورينيه لوسن ولوى لافل • والأخلاق الوضعية التى تتوزعها علوم ثلاثة البيولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع ، وهو يشير فى حديثه عن علم النفس الى تحليلات أوغسطين وهرمس فى معاذلة النفس ، والغزالى فى احياء علوم الدين ومحى الدين ابن عربى فى العديد من كتبه ورسائله •

ويتناول في القسم الثاني الضمير مع بقية المعاني الرئيسية في الاخلاق يعرض اولا للضمير ومعناه اللغوي في العربية وهو السر داخل الخاطر ، والجمع ضمائر ، ويشير الى انه لا يوجد في العربية استعمال لكلمة ضمير بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر • ثم يعرض لتعريف الضمير عند الغربيين لالاند وبوارك Boirac ونوسن وحبيل مادينية وفولكييه • ثم يتحدث عن تكوين الضمير عند النفسانيين وعلماء الاجتماع وآراء العقليين ثم يعرض لبنية الضمير ومكوناته ثم الأحوال الرئيسيه للضمير (وهي أحوال وجودية) تأنيب الضمير أو الندم مقابل رضا الضمير •

ويعرض في الفصل الثالث بالتعريف القيم الأخلاقية ومصدرها عند كل من نيتشه وماكس شيلر وهارتمان وسارتر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن القيم والوجود • والباب الرابع عن (الواجب) الذي يميز بينه وبين الضرورة ، الحرية ، الميول الطبيعية ثم يعرض لأنواع الواجبات وتنازع الواجبات ومنشأ الواجب وحقيقته ويخصص الفصل الخامس للفضيلة فيعرفها اعتمادا على أرسطو ويناقش مسألة كونها واحدة أو كثير ، ويعرض لأنواع الفضائل في تصنيفات اللاهوتيين والفلاسفة ثم يتناول الفضائل المختلفة : الفطنة والحكمة ــ العدل ــ الشجاعة ــ العفة ــ الصدق والأمانة •••

ويخصص الفصل السادس للمسؤولية والحرية وهي جوهر الانسان في الفلسفة الوجودية فالمسؤولية هي اقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال وباستعداده لتحمل نتائجها ويعرف خصائصها وأنها ضرورية وتقوم على الحرية وتفترض العقل السليم وتقوم على المعرفة • ويتوقف أمام الأصل الوجودي للمسؤولية الذي تناوله سارتر في الوجود والعدم وينقله لنا كاملا[١٥] موضحا ان الحرية الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة وماهية الوجود الانساني معلقة في حريته •

ويصنف فى الفصل السابع (مبادىء الحياة الأخلاقية) على الشكل التالى : أخلاق الطبيعة ، أخلاق العقل ، أخلاق العاطفة ، أخلاق الارادة ويندرج تحت أخلاق الطبيعة : مذهب اللذة ومذهب المنفعة والمذهب الرواقى وفى أخلاق العقل يعرض لكل من أسبينوزا وكانط ثم أخلاق العاطفة عند آدم سميث صاحب كتاب العواطف الأخلاقية ١٧٥٩ اوروسو وجويو وشوبنهور واشفتيسر ثم يعرض لأخلاق الارادة عند فيلسوفه المفضل نيتشه ولأخلاق النزعة الشخصيه عند شيلر ومونييه •

وكما حقق أهم كتب أرسطو الأخلاقية فقد خصص لكانط عدة كتب أفرد أحداها « للأخلاق عند كانط » وهو أهم فلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر بل فى العصور الحديثة • ويتناوله فى اثنتا عشر قسما الأخلاق الكانطية تشمل على : سعى كانط لوضع مذهب فى الأخلاق ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول أخلاق أرسطو وأخلاق كانط ، ومبررات مبدأ الأخلاق الكانطية ويخصص القسم الثالث للارادة الخيرة ، والرابع للواجب • والخامس للانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق حيث يتناول قبلية المبادىء الأخلاقية ، والأوامر المشروطة والمطلقة ، والقسم السادس عن الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملى ، وفيه يعرض الحرية وفى القسم السابع نقد العقل المحض ، والثامن تحليلات العقل المحض العلمى حيث يتناول : مبادىء العقل المحض العلمى ويخصص لديالكتيك العقل العملى القسم التاسع حيث يعرض لنقيضة العقل العملى وأولوية العقل العملى على النظرى ومصادرات العقل العملى الثلاثة وخصائصها المشتركة والعلاقة بين ملكة المعرفة فى الانسان ومصيره العملى والقسم العاشر منهجيات العقل المحض العملى والحادى عشر مذهب الفضيلة وفى القسم الأخير منهجيات الأخلاق : تعليم الفضيلة ، الرياضة الأخلاقية ثم الدين كمذهب فى الواجب نحو الله يتجاوز حدود الفلسفة الأخلاقية المحضة •

ويبدو ان الاهتمام بفلسفة كانط الأخلاقية قاسما مشتركا ليس بين أصحاب الاتجاهات العقلية فى دراسة الأخلاق بل أيضا بين أصحاب الاتجاه الوجودى فكما اهتم بدوى الذى يتابع الوجودية التى تسير فى اتجاه هيدجر ونيتشه اهتم به أيضا زكريا ابراهيم الذى يمكن اعتباره من أنصار الوجودية المؤمنة وكذلك عادل العوا صاحب الأخلاق المشخصة بل ربما كان نقطة بحث أساسية لدى كل الاتجاهات اخلاقية فى الفكر المعاصر • وليس فقط فى وجودية بدوى[١٦] •

واذا كان كانط يؤسس الأخلاق فان بدوى ـ يتابع نيتشه الذى يتجاوز الخير والشر ـ ويتساءل عن أمكانية قيام أخلاق وجودية • ويرى صاحب « نظرية القيم فى الفكر المعاصر » انه اذا كانت الوجودية تربط القيمة بالانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشىء دون آخر ومن خلال هـذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود • فان هناك مذهبا وجوديا يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة ويفترق فى ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى[١٧] •

يرفض بدوى التضحية بالذات مقابل آية موضوعية أو تقويم • فالأخلاق تقـويم ، والتقويم قياس الى معيار ، والمعيـار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها أما الموضوعى فهو الذى يعلو على الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الأمر فى النهاية الى الذات اذ الأصل فى الموضوعية هنا افتراض مفهوم عام يوضع غالبا مقابل المفهوم الذاتى ، به يتحقق هـذا الربط والا فلن تجد قسما مشتركا بين ذوات تفردت بأنفسها • فالذات الحقة انما هى تلك المتفردة المنعزلة التى تستمد قوامها من نفسها فلا تخضع بالتالى لأى تقويم من خارجها • والمهم اذن هو ما يميز هـذه الذات من غيرها لا ما يجمع بينها وبين الغير لأن فى هذا التمايز سرها وجوهرها [١٨] وذلك يقتضى التفرد الا يوضع مقياس مشـترك • وعلى هـذا فان كان ثمت تقويم وبالتالى أخلاق فيجب أن يكون التقويم موضوعيا أما التقويم الذاتى

فهو احالة وتناقض ... ولما كانت الوجودية تقوم فى جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة فان التقويم لابد فيها أن يكون ذاتيا وقد أوضح بدوى ان التقويم الذاتى مستحيل اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم الموضوعى وبالتالى لا يمكن أن نقول بأخلاق[19] .

ويناقش بدوى مختلف المذاهب الوجودية موضحا موقفها من الأخلاق ويرى أننا ان نحن أخذنا فى بيان موقف الفلاسفة الوجوديين من الأخلاق وجدنا أن الذين تعرضوا له لم يتبينوا الوجه الصحيح فى هذه المسألة . ففريق أنكر الأخلاق ، لكنه لم يطلع على السر فى أصل هذا الانكار ، وفريق ضرب صفحا عن هذا الأمر لأنه لا يزال فى مرحلة البحث الوجودى الميتافيزيقى ، وبالتالى لما يبلغ بعد مرحلة الأخلاق ، وفريق ثالث تذبذب بين الانكار والقول بالامكان . والأول يمثله كيركجورد ، والثانى يمثله هيدجر ، والثالث يسبرز [20] ويناقش هؤلاء الفلاسفة ويخرج من ذلك انه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية ، وان محاولات الفلاسفة الوجوديين فى هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى [21] . ان الوجودية مخاطرة لذا يضع بدوى أمامه خيارين « فأما أن تقول بالأخلاق فتفقد ذاتك وأما أن تقول بالأخلاق فتخاطر بوجودك وبدوى يرى أن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ، ولن يترفق بنا اذا حاولنا تجنب الفعل خوفا من التلوث بالخطيئة ، بل سيقذف بنا حينئذ بعيدا الى خارج التاريخ . هناك لن نكون خالقين للتاريخ بل موضوعا من موضوعاته . وفى هذا افناء للذاتية نبذا لها خارج بؤرة الوجود الحى المتغير » [22] .

* * *

ثانيا — عادل العوا والأخلاق الشخصية :

يمكن عرض ما قدمه الدكتور عادل العوا الأستاذ بجامعة دمشق من اسهامات فى مجال الأخلاق والقيم التى أعتبرها دراســة الفاعلية البشرية تحت عنوان « الأخلاق المشخصة » • ويمكن أن نشير بايجاز الى جهوده فى هذا المجال الذى كرس له تقريبا حياته العلمية وقدم فيه عدد من الأعمال توضيح طبيعة ما يدعوا اليه تأليفا وترجمة • يمكن أن نذكر منها : « المذاهب الأخلاقيــة » جزءان ، « القيمــة الاخلاقيــة » ، « الأخلاق » ، « أسس الأخلاق الاقتصــادية » ، « دراسات أخلاقية » وتوج ذلك بكتابه « العمدة فى فلسفة القيم »[٢٣] بالاضافة الى عــدد من المقالات فى الموسوعة الفلسفية العربية مثل : « أخلاق » ، « فضيلة ورزيلة » « شرف » « كرامة » ، « الطبيعة الأخلاقية » « فلسفة الأخلاق » « ومذهب اللذة »[٢٤] •

ونستطيع أن نذكر عدد من ترجماته الهامة التى اعتمد عليهــا كثيرا من الباحثين العرب فى مجال الأخلاق والقيم : مثل ترجمته بعض كتب ريمون رويه R. Ruyer وفى مقدمها : « فلســفة القيم »[٢٥] و « عالم القيم Le Monde des Valeurs »[٢٦] كما ترجم عــدد من الكتب الاخرى مثل كتاب شارل لالو « الفن والأخلاق » وجان لزنوف « السعادة والحضارة » ويوسف كومبز : « القيمة والحرية » وكتاب بول سيزارى P. Caseri « القيمة »[٢٧] •

ورغم ان مؤلفات العوا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليهــا كثيرا فى الأخذ بالمفهوم الغربى فى القيم والأخلاق ، الا اننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية اسلامية فى كتاباته « معالم الكرامة فى الفكر العربى » ، « من الشرف الى الكرامة » أو فى اطار دراسات عامه مثل « القيمة الأخلاقية »[٢٨] حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام ، والقيمة الأخلاقية بوجه خاص باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية فى الفكر الغربى • ويقسم مراحل أو قل تصورات القيمة فى الفكر

الغربى الى ثلاث أولا عند اليونان حيث القيمة تعرب عن مثل أعلى انسانى يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل • واذا كان المثل الأعلى الأغريقى يقوم فى الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات فان الفكر الدينى فى المسيحية جعل المثل الأعلى متعاليا على النفس البشرية • ويتضح موقف المعاصرين من القيمة فى مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها • ويتضح توجه المؤلف منذ الفصل الاول « نحو أخلاق مشخصة » •

وهو يحدد لنا غرضه فى بداية القسم الأول « تحديد القيمة الأخلاقية » ، وذلك بالاشارة الى منحى الفكر المعاصر الذى يظهر فى السير نحو أخلاق مشخصة وقد بدأ بتناول القيمة عامة ، وأنظمة القيم وتضامنها ليحدد موقع القيمة الأخلاقية ، وقد عمد فى القسم الثانى الى تحليل القيمة الأخلاقية بتحليل معنى العمل الانسانى أولا وبتحليل صلته بالقيمة ثانيا وبتحليل جوهر القيمة ثالثا بدراسة النية ، نية الفاعل الأخلاقى وتمييزها عن القصدية أو نية الفعل الاخلاقى تلك النية التى تتجاوز العمل الراهن وتربطه بالتطلع الى قيمة مثلى • ويعرض لنا فى القسم الثالث نماذج من فلسفة القيمة الأخلاقية لدى بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين •

ويتضح من عرضه ان الأخلاق تستهدف عامة دراسة الفاعلية البشرية للكشف عن المبادىء ، القيم التى تحدد السلوك وتدبره فهى تتناول مسألة تنظيم الحياة تنظيما عمليا ، والى تبيان مغزى التجربة الانسانية بالنسبة الى كل فرد فيعتبر الوجود الفرد وجهة نظر معينة تمس الواقع وتبدو فى حالة تأليف يشمل ظروفا يطبعها الشخص الأخلاقى بطابعه فتغدو الأخلاق تعبيرا عن الشخص وتتعين رسالة الأخلاق فى فهم الأشكال المختلفة التى تحقق هذا التعبير • ان الأخلاق تتميز عن سائر المعارف بان موضوعها شامل كلى يتطلع الى مراقبة فاعلية البشر جميعا مراقبة تامة موصولة • ان الأخلاق

تتناول الانسان من حيث ان له وحده ذاتية ماثلة فى نمائه الحى ، وهـذه الوحدة تحدد بانخراط انسان معين فى ظروف عالم معين ووقت معين يقول : « أن الأخلاق تبحث بالانسان الراهن المشخص وتنظر اليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها الى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده »[٣٠] .

وعلى أساس هـذا الفهم ينتقد العوا المذاهب السابقة خاصة تلك المذاهب العقلية الصورية التى فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للانسان « فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود . ومقابل هـذه الاتجاهات يرى ان القيم الاخلاقية الصحيحة ينبغى أن تعتبر بمثابة طموح الى الوجود الانسانى الكامل ولا يسوغ لها أن تغفل امتداد جذور هـذا الوجود الى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية . بله أن الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضـع الاجتماعى . فهو يهدف الى ان ترجع الأخلاق من مجـال الواجب الى الحادث ، يريد أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد ولاجتلاء آثارها فى السلوك الراهن المشخص[٣١] .

كما ينتقد « علم العادات الأخلاقية » الذى لا يكفى وحده . ويوضـح ان ليفى بريل قد فطن الى ذلك ورأى ان علم العـادات الاجتماعية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولابد من أن يكمل بـ « فن أخـلاقى عقلى »[٣٢] فالأخلاق العقليـة والأخـلاق الاجتماعية انما تنكشف ـ دائما عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بأن يقف موقفا سـلبيا صرفا ويرى العوا انه لابـد من تخطى المذاهب الميتافيزيقية ومذهب علم العادات الاجتماعية مادامت تسعى كلها الى اقامة منظومة حقوق وواجبات تدعى انها منظومة موضوعية ذات قيمة شـاملة كلية .

ويربط بين الأخلاق المشخصة والحرية « لذا فمن العبث أن ترفض

الأخلاق المشخصة وتنكر أثر الشخص الفاعل ، الضمير الأول المتكلم ، ان ذلك الرفض يكافؤ انكار الحرية الانسانية كلها » [٣٣] .

وهو يربط بين القيم والوجود الاكسيولوجيا والانطولوجيا حين يتحدث عن مفهوم القيمة في بداية الفصل الثاني فالأخلاق يمكن تعريفها بانها « طراز من النظر الى جهد الانسان في الاعراب عن ذاته في العالم ، انها رغبــة تتطلع الى النظام والاتســاق وتهدف الى فهم السلوك البشري فهما باطنيا . فالانسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة ويعيد تأليفها في الذهن حتى شعر بامنية تدفعه الى الرغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأسره كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود الآخرين ، والاتســاق مع النظام الاجتماعي ايا كان شكله بل الاتســاق مع الكون الذي يكتنفه من كل جانب »[٣٤] .

ويتضح موقفه في قوله أن الأخلاق تدعوا الي اعتناق أسلوب من النشاط يعتبر في جملته أنموذج عمل الانسان في العالم . فلم تقتصر الأخلاق المشخصة على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصــه بل أنها رنت الى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف الى غائية شاملة . ان منطلق دراسة التجربة الأخلاقية بجملتها انما يمثل في دراسة الشروط العامة لوجود الانسان الذي ـ يثبت ـ ذاته ـ في العالم . وهــذه الدراسة لا تنجز الا اذا رقينا بالبحث الي الكشف عن الجهد الذي تبذله الذات في سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق هــذا الكيان في الواقع الراهن .

ويتكرر هــذا الموقف في كتابات الدكتور العوا حيث يحدثنا عن التجربة الأخلاقية في مادة « أخلاق » بقوله : « الأخلاق في التصور الفلسفي المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل لتغير ما في آفاق قوم بتغير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العمل لتحقيق الصورة المنشودة من انسان لانسان انها

ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما »[٣٥].

وتظهر الأخلاق المشخصة فيما يطلق عليه الوقائع الأخلاقية . فالتجربة الأخلاقية تتجلى فى وقائع الآداب العامة والاعراف . وهذا ما جعله يبدأ كتابه « العمدة فى فلسفة القيم » بـ « تمهيد : القيمة فى واقع الممارسة » [٣٦] . مبينا أن الانسان حيوان مقوم تظهر قيمه فى أنواع سلوكه . وتزداد فى هذا العمل الاشارة الى القيم فى اللغة العربية فالقيم حكمة الشعوب ظهر الاعراب عنهما فى وسائل التعبير ولا سيما اللغة والأدب ويعرض لذلك فى اللغة العربية تحت عنوان « اللغة فى التعبير » . ويتناول الوعى بالقيمة على مستوى الفكر التأملى فى العربية . ويعرض للفظ قيمة فى العربية واشتقاقاته المختلفة[٣٧] الا انه فى تناوله « ممثلو فلسفة القيم » فى الفصل الثانى لا يذكر أيا من الفلاسفة العرب المسلمين . ويناقش فى الفصل الثالث كثيرا من قضايا القيم تحت عنوان علم القيم أم فلسفة القيم والرابع النشاط القيمى والخامس خصائص القيمة بينما يخصص السادس للقيمة والقيم والسابع للحديث عن القيم المختلفة : الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية ، ويعرض للنهج الدينى حيث يتناول : الغزالى والماوردى . والنهج الفلسفى حيث يركز على الوجودية ويخصص الفصل التاسع والأخير « الوعى القيمى » .

وتجلى تأثير الدكتور العوا فى بعض الباحثين خاصة فى مجال القيم حيث قدم الدكتور الربيع ميمون دراسة عن : نظرية القيم فى الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية يتضح من منهجها وتبويبها وموضوعها تأثير مؤلفات وترجمات العوا الذى قام بتقديم هذه الدراسة[٣٨] .



ثالثا ــ زكريا ابراهيم والأخلاق المبدعة :

يؤكد زكريا ابراهيم ما أراد أن ينفيه فى نهاية كتابه المشكلة الخلقية يقول : « الحق أننا حين حرصنا ــ فى تضاعيف هذا الكتاب ... على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين عمدنا الى اثارة المشكلة « الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » فاننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقى جديد نضيفه الى قائمة الأخلاق المعروفة ، بل كنا نرمى أولا وبالذات الى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانيها الموجود البشرى فى صميم حياته العملية . وهذا هو السبب فى اننا لم نتوان لحظة فى الكشف عما تنطوى عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » وضروب صراع ومظاهر توتر »[٣٩] والحقيقة ان زكريا ابراهيم لا يكتفى بالعرض المحايد للمشكلة الخلقية يصنف المذاهب ويحدد المدارس فقط بل يتجاوز ذلك الى رفض وقبول مواقف وآراء ، يعلى من بعضها ويستبعد بعضها الآخر بحيث نستطيع أن نلمح خصائص موقف فلسفى خاص ، وهو يعترف فى كتابه مشكلة الفلسفة بوجود مثل هذا الموقف الفلسفى الخاص الذى أتخذه[٤٠] وان لم يحدد لنا هذا الموقف أو يسميه . ويمكن التعرف على طبيعة هذا الموقف كما يتضح لديه فى مجال الأخلاق من كتاباته .

وقد قدم لنا عديد من الكتابات الأخلاقية ، التى تجعل منه ــ وهو أستاذ علم الأخلاق ــ احد مفكرى العرب البارزين وأكثرهم أهمية فى ميدان علم الأخلاق العربى المعاصر . ويوضح لنا زكريا ابراهيم تطور كتاباته الأخلاقية ، فيذكر انه قد تناول الحرية الأخلاقية ، وعلاقة الفكر بالارادة فى كتابه « مشكلة الحرية »[٤١] وناقش مشكلة الشر وما يتعلق بها فى « مشكلة الانسان »[٤٢] ، وتناول « أخلاق الواجب » فى « كانط أو الفلسفة النقدية »[٤٣] الى جانب عرض موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية فى كتابه « الأخلاق والمجتمع »[٤٤] وعرض لبعض الفضائل الخلقية مثل المحبة

والغيرية والتعاطف فى « مشكلة الحب » بالاضافة الى كتابه « مبادىء الفلسفة والأخلاق »[٤٥] مع عدد من المقالات والأبحاث التى تدور حول الأخلاق مثل « عودة الى مشكلات الأخلاق » [٤٦] ، و « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى » [٤٧] ، بالاضافة الى تناوله للمباحث الخلقية المتعددة عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة[٤٨] .

ويمكن ان نلتمس موقف زكريا ابراهيم الفلسفى عامة فى كتابه مشكلة الفلسفة والذى يتضح فيه أيضا موقفه فى علم الأخلاق كما يظهر بوضوح فى « المشكلة الخلقية » بالاضافة الى بعض القضايا التى نجدها فى كتابه « مشكلة الحياة » حيث يؤكد ان الانسان هو الحيوان الناقص الذى يضيف الى لغة الواقع لغة القيمة . ويبين أن قيمة الحياة قد ترتبط بمعانى التضحية والبذل والسخاء ، وأن المثل الأعلى هو زهرة الحياة البشرية[٤٩] . ويتضح ذلك بصورة جلية فى مقدمته التى يتناول فيها معنى الحياة وانها تحمل فى ذاتها مبررات وجودها ، وان الموت هو الذى يخلع معنى على الحياة التى هى توتر مثمر بين « ما هو كائن » وما ينبغى أن يكون »[٥٠] ويؤكد هذا المعنى مرة ثانية حين يبين فى الخاتمة دور القيم فى حياتنا البشرية[٥١] .

وسوف نتوقف عند الفصل الثامن (بين الفلسفة والأخلاق) من كتابه « مشكلة الفلسفة » . حيث يرى ان خير وسيلة للثناء على الفلسفة هى العمل على بيان موضوع « الأشكال » فى الفلسفة . والاهتمام بالكشف عما تنطوى عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية وقلق وجودى وتجربة روحية خصبة[٥٢] ، فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة[٥٣] وجوهر الايمان الفلسفى هو التواصل والتفتح على الآخرين انما تبدأ حين يفطن المرء الى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة جوهرية بوضعها حقيقة[٥٤] . فالانسان يشعر فى قرارة نفسه بأنه وعى وحرية ، وهذا الشعور نفسه هو الذى يدفعنا الى القول بأنه لن تزول الفلسفة اللهم الا بزوال آخر مخلوق بشرى على

ظهر هـذه البسيطة »[٥٥] يقول د. زكريا ابراهيم لا حياة للفلسفة ان لم يحاول الانسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته ولا قيام للتفكير الفلسفى ان لم نجعل نقطة انطلاقنا هى الانسان نفسه بوصفه ذلك الوجود الذى لا يكف عن وضع نفسه موضع السـؤال »[٥٦] . وهو يعبر عن نفسه دائمـا بالاستشهاد بأقوال فلاسـفة الوجودية خاصة ما يسمى الوجودية المؤمنة ياسبرز ، مارسيل وكيركجورد مثلما نجد فى قوله : « واذا كان ثمة عبارة طالمـا وردت لو اننى كنت قائلها قبل صاحبها فتلك هى عبارة كيركجارد »[٥٧] . وقوله : « وكل من لا يسلم بوجود أى سر انما يلغى كل تفكير وتساؤل ولعل هذا هو ما عناه ياسبرز حين قال ... »[٥٨] وربما يكون فى الاشارة الى بعض عناوين فقرات خاتمـة كتابه ما يؤكد توجهه الدكتور زكريا ابراهيم الفلسفى فهو يرى « ضرورة » قيام ميتافيزيقا تؤكد وعى الانسان وحريته ، وان الفلسفة رسـالة نجاة أو خلاص ، وان كل مشـكلة بشرية هى فى جانب منهـا ميتافيزيقية ، وان هنـاك معرفة وجدانية قوامها الاحساس بالقيمة والشـعور بالتعاطف والمحبة . وان أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى هى تلك التى يتحقق فيها التواصل الحقيقى بين المفكرين[٥٩] .

وتظهر أخلاق زكريا ابراهيم الوجودية فى رده على مزاعم أصحاب « علم الاجتماع الخلقى » الذين حاولوا أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » لكى يربطوها بعلم « الاجتماع » يدعون فى أن « الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن دراستها على أنها مجرد « أشياء » ككل ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى . وبعد أن يفيض فى عرض انتقاد هؤلاء[٦٠] . يضيف أنه يبدو أن « علم الوقائع الخلقية حينما ينفذ بنا الى مملكة العلم فانه انما يريد أن يوفر علينا ضرورة « الاختيار » وكأنه ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشـخصى ، ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسون أو يتناسون ان هـذا الاختيار أمر ضرورى لا مندوحة عنه »[٦١] ...

وبات هؤلاء وأولئك أن انكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحر ، ان هو الا انكار للأخلاق نفسها [٦٣] . ان مفكرنا لا ينتقد الوضعية بوجهة نظر الوجودية أى انه لا يكتفى بعرض وجهات نظر مقابلة بل يدلل لنا بقناعة وجودية كاملة على موقفه « وحسبنا — كما يقول — ان نرجع الى ذواتنا ، لكى يتحقق من ان كلا منا لابد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندمجا دائما فى موقف خاص[٦٣] ويؤكد ان المشكلة الخلقية هى أولا وبالذات — فى نظرنا — مشكلة شخصية[٦٤] تتصف بالطابع التاريخى الدرامى الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة [٦٤] . وواضح ان كلمة فى نظرنا تعبر عن موقفه وان هذا الموقف هو الموقف الوجودى كما يؤكد فى الصفحة التالية « وربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخى الدرامى من أهمية كبرى فى كل أخلاق فردية[٦٥] .

واذا كنا تحدثنا عن كتابات زكريا ابراهيم الفلسفية وتوجهاته الوجودية فان علينا أن نتحدث عن اسهاماته الأخلاقية وقد أشرنا الى مؤلفاته المختلفة فى الأخلاق وعرضنا موقفه الأخلاقى فى العلاقة بين الفلسفة والأخلاق حيث ينتقد الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الميتافيزيقية التقليدية من وجهة نظر الوجودية فكيف عالج المشكلات الأخلاقية المختلفة فى سفره الضخم المشكلة الخلقية ؛

تمتاز دراسة زكريا ابراهيم « المشكلة الخلقية » بكونها ليست عرضا علميا أو تعليميا أو تبنيا لمذهب أخلاقى معين فقط ولكن — وفى الأساس — فى كونها أثارت من جديد ضرورة البحث فى الأخلاق فى بداية الستينات حيث كان التوجه العام للمشكلة الاقتصادية وليس الأخلاق ، يقول فى تصديره للكتاب « الظاهر ان هذا المجال قد أخذ يضيق حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من برامجنا التعليمية وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه

رجالات التعليم والتربية دون أن يحاولوا اثارة القضية على الصعيد الفكرى البحت . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هى آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — فى الأعوام الأخيرة — اذ وقر فى نفوس الكثيرين أن من حل « المشكلة الاقتصادية سيكون هو الكفيل — وحده — بحل المشكلة الخلقية . وكأن التفكير فى « الأخلاق » مجرد شرف فكرى لا موضع له فى عهد الأزمات[٦٦] .

وكما ينتقد موقف المفكرين العرب المعاصرين فهو يقف نفس الموقف من المدرسة اللغوية الحديثة فى الأخلاق عند المفكرين الانجليز ويستبعد ان تقضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها اشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى ... فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية بكل ما تنطوى عليه من جدية وخطورة وقلق وجودى[٦٧] . ان الأخلاق عملية ابداعية فهى أخلاق حرية ومسؤولية . « ان الأخلاق الفلسفية لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة بل هى تعلمنا دائما كيف نحكم ! أنها توجه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الابداعى فى الانسان فتتحداه فى كل مرة طالبة اليه أن يلاحظ ، يحدس ويتكهن بما يجب أن يحدث ! انها تدعوه فى كل مناسبة وفقا لما يستدعيه الموقف الخاص بحيث يجىء تصرفه سلوكا أصيلا مبتكرا ! ان « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الانسان داخل بعض الصيغ الجامدة بل هى تريد له ان يتقدم باستمرار نحو مزيد من الحرية والمسؤولية والقدرة على توجيه الذات[٦٨] .

وبناء على نقده الاتجاه الوضعى لدى أصحاب النظرية الخلقية المنادين بالميتا — أخلاق — وموقفه من الفلسفات الأخلاقية التقليدية يوضح لنا ان المشكلة الخلقية ليست مجرد اشكال نظرى بحت أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وانما هى أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المعاشة »[٦٩] . والخبرة الأخلاقية عنده تعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على

مضمون ذى قيمة • وهو يرى أن الفعل الأخلاقى فعل متميز متفرد يأتى على غير مثال فهو بمثابة واقفة » لا تقبل الاعادة[٧٠] يتحدث زكريا ابراهيم فى المقدمة عن : مكانة الانســان فى العالم وصــفه (كائنا أخلاقيا) كما يتناول دور « الحرية » فى ســلوك « الكائن الأخلاقى » • فالخيرية وليدة الحرية[٧١] ، وربما كانت « الحرية » هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه « الخطر الأعظم » الذى يتهددها باستمرار • وانه لمن طبيعة الانسان ان يحيا دائمــا على هــذا الخطر ولكن هــذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية • والحرية هنا تعنى الذاتية تعنى التجربة الخاصـــة وليس فى وسع أحد أن ينقل الى الآخرين خبرته الأخلاقية بكل ما لها من دلالة روحية عاشها وعانها لحسابه ــ وانما لابد لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصـــة فى مواجهة تجارب الحيــاة الشخصية التى لابد من معاناتها[٧٢] •

ان موقف زكريا ابراهيم الوجودى لن يفهم الا من خلال اطاره الذى قدم فيه كتاباته فى الخمسينات وبداية الستينات حيث قدم هذا الموقف مقابل الجماعية السائدة وقت ازدهار الدعوة الى الاشتراكية ومن هنا فهو يأخذ على فلاسفة الأخلاق فى مجتمعنا العربى المعاصر انهم قــد تناســوا دورهم الخطير فى هــذه الفترة الحرجــة من تاريخنا فيتنازلوا عن كل شىء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة ، وكأن « الدولة » تتكفل وحدها بحل كل « مشكلة خلقية » أو كأن خلاص « الفرد » رهن بقيام ضرب من « الرفاهية المــادية » ويضيف •• أننا لو أحلنا الفرد الى مجرد «وحدة اجتماعية» فاننا سوف ننساق وراء تلك النزعات « الجماعيـــة » المتطرفة التى تترهم أن ســعادة الفرد لا تتحقق الا باذابته فى فكرة مجردة يسمونها الجماعة أو الدولة ، أو الارادة العــامة • ويستدرك أننا فى مجتمعنا العربى الحالى قد أصبحنا نحيا فى ظل نظام اشتراكى يقتضى منا أن نضع كل تملك فى خدمة أمتنا ولكننا فى الوقت نفسه نشعر بأن لنا كأفراد «حياة خاصة» نريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية[٧٣] •

المشكلة الأخلاقية اذن مشكلة خاصة هيات لأى سلطة خارجية أن تتكفل بحلها ومن هنا فهو يرى أن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة • أن زكريا ابراهيم يدعو بجراءة الى موقفه فى ظل الوضع التاريخى السائد الداعى الى الاشتراكية ويؤكد موقفه الحاسم ويرى أن يلقى الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاما علينا — اليوم — ان نواجهها بكل صراحة وصرامة(٧٤) •

ومن الهام ان نعرض للموضوعات المختلفة التى يعالجها الكتاب فى اطار ما أوضحنا عن موقف صاحبه • فهو يتناول فى اثنتى عشر فصلا موزعة على ثلاثة بواب بالاضافة الى تصدير ومقدمة وخاتمة الموضوعات التالية الباب الأول فى أربعة فصول يعرض مجموعة « متناقضات أخلاقية » وهو فى معالجته لها يوضح موقفه من الاتجاهات المختلفة حيث يتناول فى الفصل الأول الأخلاق بين النظر والعمل نظرية التوحيد بين الفضيلة والعلم وفى الثانى الأخلاق بين النسبية والأخلاق يعرض وجهة نظر الوضعية ويرد عليهما كما يفعل نفس الشىء مع المدرسة الاجتماعية فى الفصل الثالث عن الأخلاق بين الفرد والمجتمع حيث يتبنى موقف الفرد وحريته الشخصية مقابل أية نزعة اجتماعية وفى الفصل الرابع الأخلاق بين الأتباع والابداع يقدم لنا مجموعة من المواقف الابداعية ويتوقف عند نموذج هام للاخلاق الابداعية لدى برديائيف •

ويعالج فى الباب الثانى تاريخ الأخلاق أو المذاهب الأخلاقية المختلفة تحت عنوان نظرياه أخلاقية يعرض فى الفصل الخامس نظرية اللذة فى الفكر اليونانى والحديث ويرى أنها تنطوى على تناقض ذاتى ويؤكد فى النهاية ان الاحساس بالقيم يرفض التوحيد بين الخير والقيم الحيوية • وفى الفصل السادس نظرية السعادة يتناول هذه النظرية عند أرسطو وفى الأفلاطونية المحدثة والأخلاق المسيحية ثم يعرض

فى الفصل السابع نظرية المنفعة عند بنتام ومل ويبين المــآخذ المختلفة على هــذه النظرية ثم يتناول أخيرا فى الفصل الثامن نظرية الواجب عند كانط ويناقش بد الحديث عن الادارة الخير ومبدأ الواجب دور الميول فى النشاط الخلقى • واذا كانت الفصول السابقة قد اصطبغت بعرض تاريخى نقدى يتصاعد حتى يصل بنا الى وجهة نظر زكريا ابراهيم فى معالجة المشــكلة الخلقية باعتبارها خبرة فهو يتناول فى الباب الثالث عدة خبرات خلقية هى على التوالى خبرة الشر فى الفصل التاســع والألم (العاشر) الأمل الحادى عشر ثم خبرة الحب فى الفصل الأخير •

ثم تأتى الخاتمة لتوكد أخيرا « أن القيمة الخلقية ليست قيمة شاهد عاقل أو متأمل ذكى يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث أو يكتفى بملاحظة الوقائع دون أن يتدخل بل هى قيمة فاعل نشيط أو ذات عاملة تنخرط فى مجرى الأحداث لكى تسهم فى انتاج الأشياء[٧٥] • وعلى هــذا فانه يؤكد أن الفضيلة أو القيمة الخلقية انما هى قيمة الحرية من حيث هى ارادة[٧٦] •

* * *

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١ ـ د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة فى جزءين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها . ودراسة محمود آمين المعالم الهامة : الفيلسوف .. المؤسسة

عبد الرحمن بدوى الهلال السنة السابعة والستون ، عددى أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٩

٢ ـ نقوم حاليا باعداد دراسة شاملة عن فلسفة عبد الرحمن بدوى الاستشراقية بعنوان « الوعود والانجازات والمسكوت عنه فى فلسفة بدوى » .

٣ ـ قارن عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان .

٤ ـ مادة عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ج ١ ص ٢٦٥ .

٥ ـ الموضع السابق .

٦ ـ محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعة بيروت ط ١٩٨٢ ص ١٤٧ .

٧ ـ آرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط ١ عام ١٩٧٩ .

٨ ـ د . عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٠١ .

٩ ـ د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ .

١٠ ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : الأخلاق عند كنت ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ ٠

١١ ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ مكتبة النهضة العربية القاهرة ١٩٥٣ ٠

١٢ ـ يذكر لنا : الأخلاق الى نيقوماخوس فى عشر مقالات (نيقوماخيا) والأخلاق الى أوديموس فى خمس مقالات المعروفة بـ (نيقوماخيا) والاخلاق الكبرى وهى أصغر الكتب الثلاثة حجما ، ورسالة فى « الفضائل والرذائل » ويبدو انها من تأليف أحد المشائين ، كتاب فى العدل أربع مقالات ٠

١٣ ـ صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ابن النديم : «الفهرست»، القفطى « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وابن أبى اصيبعة « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ٠ راجع مقدمة تحقيق كتاب أرسطو : الاخلاق المقدمة ص ١٢ ـ ١٤ ٠

١٤ ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٨١ ص

١٥ ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧ ٠

١٦ ـ انظر : بدوى، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات الكويت،

وزكريا ابراهيم : الفصلين الخامس والسادس من كتابه ٠٠ « كانط أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٢

وعادل العوا : الفصل الرابع من الباب الرابع من كتابه المذاهب الأخلاقية عرض ونقد ص ٣٢٩ ـ ٣٧٧ مطبعة الجامعة السورية دمشق ١٩٥٨ ٠

١٧ ـ د٠ صلاح قنصوه : نظرية القيم فى الفكر المعاصر ، دار التنوير بيروت لبنان ط ٢ ١٩٨٤ ص ١٥٠ ـ ١٥٣

١٨ — د٠ عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٣٠ ٠

١٩ — المرجع السابق ص ٢٣٣ ٠

٢٠ — المرجع السابق ٠

٢١ — المرجع السابق ص ٢٤٣ ٠

٢٢ — المرجع نفسه ص ٢٤٨ ٠

٢٣ — د٠ عادل العوا : العمدة فى فلسفة القيم دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق سوريا ط ١٩٨٦ ٠

٢٤ — راجع مقالات د ٠ عادل العوا : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء العربى ، المجلد الاول « الاصطلاحات والمفاهيم » بيروت ١٩٨٦ مواد : أخلاق ص ٣٥ — ٤٤ ؛ شرف ٥١٥ — ، فضيلة ورزيلة ٦٤٣ — ٦٤٨ كرامة ٦٨٨ — ٦٩١ ، المجلد الثانى بقسمية المدارس المذاهب الاتجاهات التيارات : مولد : الطبيعة الأخلاقية ص ٨٢٠ — ٨٢٥ ، فلسفة الأخلاق ٩٥٨ — ٩٧٥ ا مذهب اللذة ص ١٢٢٣ — ١٢٣٠ ٠

٢٥ — ويتناول فى هذا الكتاب فى تصدير وثلاثة أقسام : « وصف القيمة » فى ثلاثة فصول تشمل : القيمة ذات وتشكل ، القيمة فعل الفاعل ، الأنواع المختلفة للقيمة وفى القسم الثانى : نظريات القيمة فى مدخل وخمس فصول الأول النظريات الطبيعية : هوبز فرويد ماركس كوهلر ٠ الثانى : نظريات الفاعل الطبيعية (النظريات النفسية ، الاجتماعية) الثالث : نظريات الفاعل غير الطبيعية الرابع : النظريات الواقعية ، الخامس نظريات القيمة كاشتراك فاعل لوسن ولافيل ٠ ريمون رويه : فلسفة القيم د٠ عادل العوا مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ قارن د٠ صلاح قنصوة : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ٠

٢٦ — كما ترجم لرويه عدة كتب فى الأيديولوجيا مثل : « نقد

المجتمع المعاصر» ، «نقد الأيديولوجيات» و « الممارسة والأيديولوجيا» وكلها عن دار عويدات بيروت ١٩٧٨ .

٢٧ ــ يتناول سيزاري في مدخل وثلاثة فصول وخاتمة : القيمة والواقع : أولا ــ كيف ينساب الواقع في القيمة أو القيم ، ثانيا مختلف وجوه الضرورة في علاقتهما بالقيمة . الفصل الثاني : القيمة والوجود والحقيقة ، الثالث : القيمة والمطلق . سيزاري : القيمة عادل العوا منشورات عويدات بيروت باريس ١٩٨٣ .

٢٨ ــ كما يتضح في مواد : شرف ، كرامة في الموسوعة الفلسفية العربية ، ومادة أخلاق التي يتحدث فيهـا عن : تعريف الأخلاق ، المشكلة الأخلاقية ، أقسام الأخلاق ثم الأخلاق الدينية خاصة الأخلاق في الاسلام (ص ٤٠) ويتوقف عند الأخلاق العربية (ص ٤١) ويعرض تعرايفاتها لدى التهانوى ، الجرجاني ، أبي البقاء والفارابي وابن حزم ، وأيضا في كتابه العمدة كما سيتضح .

٢٩ ــ عادل العوا : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠

٣٠ ــ المرجع السابق ص ١٤ .

٣١ ــ ينقد العوا المذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية خاصـة أخلاق كانط فيقول : « لقد راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وان هـذا التطلع الى الكلية ليتجلى على أكمل وجه في صـيغ الأمر القطعي لدى كانط . فيظهر الانسان في هـذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجريد المختزل » المرجع السابق ص ١٥ .

٣٢ — المرجع نفسه ص ٢٧ ٠

٣٣ — يظهر ذلك في استشهاده بعبارة جورج جيرفتيش « ان الاخلاق ثورة على ما تحقق من أجل أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه ، ثورة على الواقع باسم القيمة ، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دوما » مادة أخلاق الموسوعة الفلسفية العربية مجلد ١ ص ٣٥ وأيضا مادة «الطبيعة الأخلاقية» المصدر نفسه المجلد الثاني ص ٢٥ ٠ وأيضا راجع ترجمته كتاب يوسف كومز .القيمة والحرية دار الفكر دمشــق ١٩٧٥ ٠

٣٤ — د٠ العوا : القيمة الأخلاقية ص ٣٥ ٠

٣٥ — د٠ العوا : مادة أخلاق الموســوعة الفلســفية العربية المجلد الأول ص ٣٥ ٠

٣٦ — د٠ العوا : العمدة في فلسفة الأخلاق ص ٩ — ١٨ ٠

٣٧ — المرجع نفسه ص ٣٥ — ٣٧ ٠

٣٨ — د٠ الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٠ تقديم الدكتور العوا ص ٩ — ١٤ ٠

٣٩ — د٠ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٣٠٥ ٠

٤٠ — د٠ زكريا ابراهيم : مشــكلة الفلســفة ، مكتبة مصر ٠ القاهرة ط ٣ ١٩٧١ ص ٣٥٨ يقول بعد ذكر المراجع العربية التي تعرض لبيان مفهوم الفلســفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلســفية المعاصرة « للقارىء أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفي ، الخاص الذي اتخذه المؤلف » ص ٣٥٨ ٠ راجع أيضا رسالة فريال زمخشري مولا « الحرية والوجود

الانســـانى عند زكريا ابراهيم » رسالة ماجستير غير منشورة بالجامعة الأردنيــة ١٩٨٩.

٤١ ـــ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ .

٤٢ ـــ يعرض د. زكريا ابراهيم الى العديد من موضوعات الاخلاق فى كتابة « مشكله الانسان » حيث يعرض فى الفصل الاول من الباب الاول ابعاد الانسان لموضوع الانسان من الداخل ويتناول الشخصيه البشريه (سر) وتقدير شخصى للقيم (ص ٣٣ ـــ ٣٤) والفصل الثانى الانسان من الخارج يتناول شخص للقيم (ص ٣٣ ـــ ٣٤) والفصل الثانى من الخارج يتناول الحرية (ص ٤٦ ـــ ٥٢) . وفى الباب الثانى حدود الانســـان يذكر أهم أبعاد الانســـان الوجودية وهـــو الزمان (الفصل الرابع) ويناقش فى الفصل الخامس مشكلة الشر حيث يتناول فى فقرتين متتاليين : تعارض القيم واضطراب المعايير ، والتقـــابل المستمر بين الخير والشر ويعرض فى الفصل الســـادس بعدا هاما من أبعاد الانسان الوجودية هو الزمان . وفى الفصل السابع من الباب الثالث يعرض لموضوع الطبيعة والقيم البشرية (ص ١٥٦ ـــ ١٥٧) ويوضح فى الباب الثامن (عن الانسان والمجتمع) ان المجتمع هو مجموع المثل العليا المشتركة ، فلا أخلاق بدون مجتمع . ويؤكد فى الفصل التاسع عن : الانسان والله أن « نداء القيم هو حضور الله » (ص ١٨٩ ـــ ١٩٠) مشكلة الانسان مكتبة مصر ، القاهرة ط ٢ ١٩٦٧ .

٤٦ ـــ يخصص الدكتـــور زكريا ابراهيم فى كتابه « كانت او الفلسفة النقدية » فصلين للأخلاق عند كانط : الخامس (تحليل القانون الأخلاقى) ص ١٧٠ ـــ ١٩٨ والسادس : مصـــادرات العقل العملى (١٩٩ ـــ ٢٢٦) ويلاحظ ان أغلب موضوعات الفصل الخامس : من معنى الواجب وخصائصه ، الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة ، قواعد الفعل الثلاث ، شرح هـــذه القواعد ، نقد نظرية كانط فى الواجب . هـــذه الموضوعات موجودة فى كتابه « المشكلة الخلقية » قارن صفحات

(١٨٣ — ٢١١) الفصل الثامن من الفلسفة الخلقية عن نظرية الواجب ويشمل الفصل السادس (مصادرات العقل العملى) موضوعات : من الواجب الى الحرية الأخلاقية ، مبادىء العقل العلمى الخالص ، من مفهوم الواجب الى مفهوم الخير تناقض العقل العملى ، خلود النفس ووجود الله ، من الأخــلاق الى الدين نقد مذهب كانط فى الأخــلاق والدين • كانط أو الفلسفة النقدية مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٣ •

٤٤ — تناول الدكتور زكريا ابراهيم موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى عدة كتب هى : المشكلة الخلقية ، الفصل الثالث الأخلا بين الفرد والمجتمع ص ٧٨ — ٩٨ • ومشكلة الفلسفة الفصل الثامن بين الفلسفة والأخلاق حيث عالج الموضوعات الآتية : نقد دعاة الأخلاق الوضعية لكل أخلاق معيارية ، فكرة النسبية الأخلاقية ، رد الفلاسفة على الأخلاق الاجتماعية والوضعية عند دوركايم ، المشــكلة الخلقية هى أولا وبالذات مشكلة شخصية لا تحل على المســتوى الاجتماعى الصرف (ص ٢١٠ — ٢٣٠) كما يخصــص كتــابا عنها بعنــوان الأخلاق والمجتمع يعالج فى فصوله الستة : التصور التقليدى للأخلاق ، المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى ، خصائص الظاهرة الأخلاقية التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية — الفن الأخلاقى الاجتماعى ، ثم علم الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه • راجع زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦ •

٤٥ — د• زكريا ابراهيم : مبادىء الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ •

٤٦ — د • زكريا ابراهيم : عود الى مشكلات الأخلاق : مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ •

٤٧ — د• زكريا ابراهيم : المشــكلة الخلقية عند الفيلســوف الوجودى ، مجلة الآداب بيروت يناير ١٩٦٣ •

٤٨ — يتناول زكريا ابراهيم المباحث الأخلاقية عند الفلاسفة المعاصرين فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة بالدراسة والتحليل وكانت دراساته سببا فى توجيه العديد من الأبحاث تجاه نفس الموضوعات فقد كتب عن النزعة الاداتية بين المنطق والأخلاق (ص ٦١ ، وما بعدها) ونزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ، والطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية وقد واصل زميلنا د • محمد مدين دراسة « القيم عند جون ديوى » ماجستير غير منشورة • وتناول د • زكريا ابراهيم « قيمة التقدم الأخلاقى فى فلسفة برنشفيك » (ص ٩٥ — ٩٨) وفى فلسفة اندريه لالاند كتب « من العقلانية العلمية الى المثالية الأخلاقية » ، مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الانسانى ، وأخلاق لالاند أهى أخلاق فردية (راجع صفحات ١٠٥ — ١١٢ حتى ١١٧) ، وعن فلسفة كروتشه العملية : الاقتصاد والأخلاق (ص ١٤٢ — ١٤٤) ونظرة مور التحليلية الى مفهوم الخير (ص ٢١٠ — ٢١٣) وقد كتب د• محمد مدين عن « جورج مور بحث فى منطق التصورات الأخلاقية » دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٦ وكتب عن موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية (٢٩٢ — ٢٩٤) وأحكام القيمة والقضايا الأخلاقية فى نظر آير (ص ٣١٩ — ٣٢٤) وكتب عن نظرية ماكس شيلر فى القيم (٣٩٩ — ٤٠٣) راجع : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر • القاهرة ١٩٦٨ •

٤٩ — د• زكريا ابراهيم : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القاهرة ص ٢٩ •

٥٠ — المرجع السابق صفحات ٣١ — ٣٩ •

٥١ — المرجع السابق ص ٢٩١ •

٥٢ — د• زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة • ص ٦ •

٥٣ — المرجع نفسه ص ١١ •

٥٤ ـ المرجع نفسه ص ١٥ •

٥٥ ـ المرجع نفسه ص ١٦ •

٥٦ ـ نفسه ص ٢٠ •

٥٧ ـ نفس المرجع ص ٢١ •

٥٨ ـ نفس المرجع ص ٢٣ ، ص ١٢ •

٥٩ ـ نفس المرجع صفحات ٢٨٦ ـ ٢٩٧ •

٦٠ ـ نفسه صفحات ٢١٠ ـ ٢١٦ •

٦١ ـ نفس المرجع ص ٢١٧ •

٦٢ ـ نفس المرجع ص ٢١٨ •

٦٣ ـ الموضع السابق •

٦٤ ـ المرجع السابق ص ٢١٩ •

٦٥ ـ المرجع السابق ص ٢٢٠ •

٦٦ ـ د• زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية • مكتبة مصر ، القاهرة ص ٧ •

٦٧ ـ المرجع السابق ص ٨ ـ ٩ •

٦٨ ـ المرجع السابق ص ١٤ •

٦٩ ـ المرجع السابق ص ١٧ •

٧٠ ـ المرجع نفسه ص ١٨ •

٧١ ـ المرجع نفسه ص ٣٢ •

٧٢ ـ المرجع نفسه ص ٣٤ •

٧٣ ـ المرجع نفسه ص ٣٨ •

٧٤ ـ المرجع السابق ص ٣٩ •

٧٥ ـ نفس المرجع ص ٣٠٠ •

٧٦ ـ نفس المرجع ص ٣٠١ •

الفصل الرابع

الأخـلاق العقليـة
توفيق الطويل والأخلاق المثاليـة المعتدلة

يستحق اتجاه الدكتور توفيق الطويل الأخلاقى أن نقف أمامه وقفة متأنية فالرجل الذى يعد من وجهة نظر باحثى هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية فى العالم العربى المعاصر (١) تباينت فيه الآراء واختلفت (٢) الا أن عارفيه أكدوا على عـدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددهـا لنا محمد غريد أبو حديد فى تقديمه للطبعة الأولى من كتاب « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » فهناك خصالا ثلاثا تسمو به وهى : دقة فى البحث ونفوذ فى النظر وأناقة فى الأسلوب (٣) ويذكر الأستاذ بدر الدين أبوغازى فى حفل استقبال الطويل فى مجتمع الخالدين — ما يتميز به من توفيق بين المـاضى والحاضر ، ومن عقلانية فى الحكم على الأشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، جهد فى البحث عن حقائق الأشياء وجلائهـا بعبارات ناصعة ورؤية واضحة ونزاهة فى الحكم ودقة فى التفكير ويشير أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الى نزعة العقلية فى تقديمه لكتاب الأحلام : « فهو يعتمد على العقل صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم » (٤) .... فقد أراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ أن يصل مع القراء الى كلمة حق فى الأحلام يسكن لها منطق العقل (٥) .

لقد التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا فى تفكيره والتزم باتجاه فكرى يتضح فى أول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين امكانية الجمع بينهما فى « قصة الصراع بين الدين والفلسفة » ويرى أنه لا يستقيم النضج العقلى بغير حرية فكرية وان العداء مع اللاهوت وليس مع الدين .. ولايكتفى توفيق الطويل بعرض وجهات نظر الفريقين:

أصحاب العقل ورجال الدين ، بل كان له موقفه ازاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين في مناهض التطرف والمغالاة [٦]. الى أن الاعتدال أو التوفيق أو التوسط كان السمة التي تميز تفكير توفيق الطويل وهذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعدلة في مجال الأخلاق • « فقد أخرج كتابا في الفلسفة الخلقية استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين حتى يومنا الراهن لينتهي من هـذا كله الى اتجاه يختاره لنفسـه هو أقرب ما يكون الى الاتجاه العقلي المعتدل أطلق عليه اسم المثالية المعـدلة » [٧] •

وتقوم مثالية المعدلة على الاعتراف بمبادىء فطرية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه • بفعل العقل الذي يشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة التي تنبني عليها فلسـفة الأخلاق • فالضمير عنده قائم في هـذه النظرة والخير والشر قائمان في العقل نفسـه وفي الغاية التي يتوخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله • وعلينا أن نتحدث عن كتاباته الأخلاقية المختلفة حتى نستطيع أن نتبين حقيقة جهود المفكر العربي المعاصر الدكتور توفيق الطويل في ميدان الأخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الأخلاق الغربية أو تجاوزت ذلك الى محاولة ابداع اتجاه خاص •

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الأولى العامة في الماجستير والدكتوراه [٨] الى الكتابة في الفلسفة الأخلاقية ، وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الانجليزي هنري سـدجويك H. Sidgwick المجمل في تاريخ علم الأخلاق وذلك ١٩٤٩ حيث لا نجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الأخلاق مع استثناء مع ما قدمه أحمد أمين وكتاب بسيط في الأخلاق التقليدية لاندريه كريسون [٩] • وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الأولى التي ستجدها فيما بعد في كتابه الهام « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها » والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب

التى أغفلها المؤلف مثل المدرســـة الاجتماعية الفرنســية فى الأخلاق والمذهب النفعى وتطوراته ثم موقف سدجويك من مذهب المنفعة الذى يعتبر مرحلة انتقال فى تاريخ المذهب النفعى • ويلاحظ على مقدمته أولا توجهه الغربى فى فهم الأخلاق حيث يبدأ بسقراط ولا يشير الى اسهامات الشعوب الشرقية بالاضافة لاغفال ذكر تاريخ الأخلاق عند مفكرى الاســلام •

ويظهر اعتماده على سدجويك فى دراساته التالية مثل بحثه عن « المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها » بمجلة علم النفس ١٩٥٢ [١٠] وفى هذه الدراسة يشــير الى اعلام الفلسفة الاسلامية ابن خلدون والغزالى ومحمد عبده مثلما يشير الى كانط وسورلى [١١] •

وتتبلور كتاباته الأخلاقية فى أول دراســـة عامة ومنظمة اصدرها عن « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » • وهو يقسم مذاهب الأخلاق الكبرى فى الفلسفة الخلقية الحديثة الى اتجاهين هما التجريبى والحدسى العقلى [١٢] • يبدو أولهما فى أقوى صورة ممثلا فى مذهب المنفعة العامة فى شتى اتجاهاته ، وهو المذهب الذى اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظم مساهمة قدمها التراث العقلى الانســانى ، كما نجده فى مذهب الوضعيين فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية • ويقدم لنا فى كتابه تفصيل للمذهب النفعى فى مختلف عصوره عرضـــا ومناقشــة وذلك فى ثلاثة أبواب •

يعرض فى الباب الأول مقدمات النفعيــة عامة ومذهب اللذة الانانى بوجه خاص • وينتقل من الانانية الفردية الى المنفعة العامة فى الباب الثانى كما بدت فى صورتها التجريبية عند أشهر اعلامها جيرمى بنتام وجون ستيوارت مل • ويقدم الباب الثالث أظهر صور النفعية الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عند : جون جاى (١٦٦٩ ـــ ١٧٤٥ م) ووليم باليه (١٧٤٣ ـــ ١٨٠٥) عند هنرى سدجويك ثم النفعية العلمية البرجماتيــة عند جــون ديوى وقــد خصص الفصــل الخامس من

هـذا الباب للنفعية فى القرن العشرين موضحا أهم اتجاهات أصحابها وآثارهم .

وتظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالى المعتدل فى مناقشته التى يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء فى الفصل الختامى « النفعية فى الميزان » حيث ينتقد القول باللذة كمعيار للسلوك الانسانى ومعيار للأحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعين ومذاهب الحدسيين ، وبين النفعين وأمام العقليين كانط مناقشا النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة مبينا مكانة السعادة فى مذاهب الأخلاقيين معقبا بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية .

ويقدم لنا دراسة عن « الالزام الخلقى ومصدره » (١٣) حيث يوضح لنا فى تمهيد حقيقة الالزام والالتزام ومصدره عند العقليين من فلاسفة اليونان وفى الفصل الثانى موقف التجريبين من الالزام الخلقى فى مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ثم يتحدث عن مكان الالزام فى علم النفس وانثربولوجيا ويخصص الفصل الثالث لموقف الحدسيين من الالزام ويحدثنا بايجاز عن الالزام عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الاسلام (١٤) وعند افلاطونى كمبردج والمعتزلة ثم مكانة الالزام من مذهب اللذة الخلقية ، ومذهب الضمير ، ومذهب الواجب وأخيرا مكانة الالزام فى مثالية المحدثين والمعاصريين .

ويرتبط بكتابة مذهب النفعية العامة فى فلسفة الأخلاق دراسته عن جون ستيورات مل . التى يتناول فيها : سيرته وحياته ، اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع ، فلسفته السياسية ، المنطق ومناهج البحث وأخيرا موقفه من الميتافيزيقا وما يهمنا هنا القسم الرابع من الدراسة الذى جعله « فى فلسفته الأخلاقية » (١٥) حيث يؤكدان سبب تميز وتفرد جون ستيورات مل عن أسلافه ومعاصريه هو ايثاره لمصلحة المجموع حين تتعارض مع أصل مذهبهم ثم يعرض أهم جوانب فلسفته .

ويميز بين فلسفة الأخلاق Mora philosophy وعلم الأخلاق Ethics يريد بأولهما الأخلاق في نظر الحدسيين والعقليين وبالثاني الأخلاق في نظر التجريبيين والوضعيين [١٦] . ثم يتحدث عن تحويل مل الفلسفة الخلقية الى علم طبيعي حيث يرى أن اسـهام مل الحقيقي يتمثل في جانبين :

الأول : النظر الى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسـية .

الثاني : جعل علم الأخلاق فرعا من العلم الطبيعي [١٧] . ويبين الجوانب الجديدة في فلسفته الأخلاقية وهي : الانتقال من منفعـة الفرد الى منفعة المجموع .

وأخذ بعد ذلك في مناقشة مذهبه النفعي فالدكتور الطويل لم يكتفي بالعرض فقط بل أخذ في التحليل والمناقشـة بحيث أوضح لنـا موقفه النقدى من أخلاقية مل . فهو حين يتحدث عن تفرد مذهبه يذكر مباشرة كيف أخطأه التوفيق في التدليل على صحة دعواه [١٨] . وحين يدلل على استمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية [١٩] . ويضيف أنه سيبين في فصوله التالية مواضع الضعف في مذهبه [٢٠] . ويضح لنا مما سـبق أنه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجـاه النفعي في فلسـفة الأخلاق الا ان هذه الكتابات كلها تتسـم مع موضوعيتها الكاملة في العرض بالروح النقدية تسـيطر عليها فهي أحد اتجاهي فلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل يدرسهم دائما في كل كتاباته كما نجد مثلا في دراسته « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ودراسته « المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق » حيث يعرض لموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى ويقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين . ويظهر نفس الموقف في أحدث دراساته عن « القيم العليا في فلسفة الأخلاق » في كتابه « قضايا من رحاب الفلسفة والعلم » [٢١]

حيث يتناول القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يذكرها : عند الطبيعيين وفى الدراسات السيكولوجية والانثربولوجيا ثم عند فريق المترمتين من المثاليين وأخيرا عند المعتدلين من المثاليين • وفى القسم الثانى يتحدث عن مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية عند من رد القيم الى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية أو الانسان ومن جعل الله مصدر القيم ثم الى طبيعة الأفعال الانسانية • ويعرض فى فى النهاية نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا عند المثاليين من العقليين وعند الحسيين من الطبيعيين •

ونتوقف اخيرا عن الكتاب الهام للدكتور الطويل فى فلسفة الأخلاق والذى يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات فى تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر [٢١] وهو فلسفة الأخلاق : نشــأتها وتطورها « وهو يتكون من كتابين الأول « فلسفة الأخلاق عند القدماء » فى ثلاثة أبواب : الأول فلسفة الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلينى : سقراط ، صغار السقراطيين أفلاطون ، وارسطو والباب الثانى الأخلاق عند اليونان فى العصر الهلنستى يعرض لثلاث مذاهب فى ثلاثة فصول الرواقيين الابيقورية ، ومذهب الشك والباب الثالث : فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى فى عصر الاســـلام الذهبى ويتناول اتجاهات التفكير الأخلاقى عند المسلمين ، وعند مسكويه ثم المثل الأعلى عند صوفية الاسلام [٢٢]

ويدور الكتاب الثانى على فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ثلاثة أبواب من الرابع الى الســادس • الرابع تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الوسطى ، والخامس اتجاه الواقعيين فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصريين فى ستة فصول : الأول المنفعــة الفردية عند هوبز والثانى المنفعة العامة عند بنتام ومل والثالث عن نظرية التطور فى الأخلاق أو مذهب الكمال والرابع فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية والخامس البراجماتية والسادس فلســفة الأخلاق فى التفكير الاشتراكى ســواء فى الماركسية وفى الاشتراكى العربية • ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين فى فلسفة

الأخلاق فى ستة فصول تتناول على التوالى نشأة الاتجاه الحدسى عند المحدثين ، مذهب الحاسة الخلقية ، الضمير الأخلاقى عند بطلر مبدأ الواجب فى فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة. والسادس يعبر عن مذهبه الخاص الذى أطلق عليه « المثالية المعدلة » .

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه المثالى المعتدل فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب حيث يقول « واضح من جميع تعقيباتنا أنا — مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبين والوضعيين وأمثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت نقيت وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره فالانسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما [٢٤] .

ويخصص الفصل السادس من الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة وهو اتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثاليته كانط الأخلاقية أساسا متفاديا الانتقادات المختلفة التى وجهت الى فلسفته . ولكى يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التى تقتضى وضع مثل انسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الانسانى [٢٥] . وانها ترفض الموقف التجريبى الذى يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال لان الأخلاقية عند المثاليين غاية فى ذاتها ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ... الا أن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمة فطن اليها المثاليون الجدد وفى ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته .

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقفه من مذاهب الواقعيين

من التجريبين والوضعيين ومن اليهم وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الاطارات الصورية العقلية • ثم يعقب على هذين الاتجاهين ليصل الى عرض معالم المثالية المعدلة ، التى تقوم على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية وهذا التحقيق يتطلب الالمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكاناتها ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ويعمق تكاملها وفى ظله يشبع الانسان قواه جميعا – الحسى منهـا والروحى – بهداية العقل وارشاده فتتبأ فى الأنانية والغيرية ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء الذى ينتمى اليه وبذلك يتصل الفرد بكمال المجموع وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احداهما ضحية للأخرى •

ان الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة فتمس الحاجة الى اعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ومن هنا كانت الاخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف الى اعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا لكن دون التضحية بمطالب الجسد فهى تهدف الى تحقيق الذات باشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره لان الانسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة ومواطنا فى أمه وعضوا فى مجتمع انسانى فاذا اقتضته القيم الروحية كبح النابى عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذى يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع (٢٦) •

يؤسس الدكتور الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التى تشهد بصحة الأسس التى أقام عليها مثاليته المعدلة (٢٧) ويعتمد خاصة على هادفيلد فى كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychology of Morale (٢٨) ويرى أن الاباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا

وبيولوجيا فالمثالية تقتضي اعلاء الطاقة الحبيسة مع أشباع الرغبات من أجل تحقيق الذات .

وقد تابع باحثى الأخلاق منجز الأستاذ فى تأريخهم للأخلاق على الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المدلة ويمكن أن نذكر فى هذا السياق دراسات كل من : د امام عبد الفتاح امام « فلسفة الأخلاق » [٢٩] . و د . فيصل بدير عون ، و د . سعد عبد العزيز « دراسات فى الفلسفة الخلقية » [٣٠] .



الهوامش والملاحظات الفصل الرابع

١ ـ د • عاطف العراقي : الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر ـ مجلة القاهرة العدد ٩٧ ، يوليو ١٩٨٩ وهي دراسة سريعة تعرض لحياته ومؤلفاته •

٢ ـ اختلفت الآراء في الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر في الأربعينات كما نجد عند بدر الدين أبو غازي الذي قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمة الاقتصادية التي مرت بمصر في الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملاؤه فكرة الدعوة الى التحرير الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبي على قدرات مصر واتخذوا لدعوتهم اسم « عيد الوطن الاقتصادي » بينما رأى فيه البعض متابعا للأخلاق الغربية متجاهلا دراسة الأخلاق الاسلامية أنظر : د • محمد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ١٩٨٨ ص ٨ و د • أحمد عبد الرحمن أبراهيم : الفضائل الخلقية في الاسلام ، دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة ١٩٠٩ ص ٢٧ • ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها في كتابات الطويل عن « الأخلاق عند أبي عربي » في الكتاب التذكاري الذي أصدرته الهيئة المصرية للكتاب وفي الفصول التي خصصها للأخلاق في الفكر الاسلامي وفلسفة الأخلاقي في التفكير الاشتراكي الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفة الأخلاق ص ٢٨١ وما بعدها •

٣ ـ محمد فريد أبو حديد : مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الطويل « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » •

٤ ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، مقدمة الأحلام للدكتور توفيق الطويل •

٥ ـ الموضع السابق •

٦ ـــ د • توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط ٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٠

٧ ـــ أنظر د • زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ط ٣ بيروت القاهرة ١٩٨٢ « الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة » ص ٢٥ ـــ ٢٦.

٨ ـــ أنظر تعليق أحمد عبد الغفار عليها في كتابه : حديث في الكتب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٢٧٧ ، ٢٨٦

٩ ـــ د • توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق دار النشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩ ص ٣٧

١٠ ـــ د • توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واشباعها مجلة علم النفس المجلد الثامن العدد الأول يوليو ١٩٥٢ ص ٣٥ ـــ ٣٧ ـــ ٣٨

١١ ـــ المرجع السابق صفحات ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣

١٢ ـــ نجد ذلك في عديد من الدراسات مثل :

ـــ مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ ص ٩

ـــ المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق (١٧ ـــ ٤٨) مجلة جامعة البصرة السنة الثانية ج ٣ ١٩٦٨

ـــ المشكلة الخلقية « الالزام الخلقي ومصدره » القاهرة ١٩٤

ـــ العقليون والتجريبيون في فلسفة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٢

ـــ فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية القاهرة ط ٣ ١٩٧٦

حيث يقول تيســـير للفهم رددنا مذاهب الفلســفة الخلقية فى عصورها الحديثة الى اتجاهين : اتجاه الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن اليهم من الطبيعين واتجاه المثاليين من الحدسيين والعقليين ومرد هــذا التصنيف هو أن الأصل فى الفلسفة الخلقية أنها فى أكثر الحالات امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية و الابستمولوجية (ص ١٠) •

١٣ ـــ د • توفيق الطويل : المشكلة الخلقية ، الالزام الخلقى ومصدره • وهى جزء من كتاب مشكلات فلسفية الذى قررته وزارة التربية والتعليم على دارس الفلســفة من طلاب التعليم الثانوى ، القاهــرة ١٩٥٤

١٤ ـــ المصدر السابق ص ٥٦ ـــ ٩٠

١٥ ـــ د • توفيق الطويل : جون ستيورات مل • دار المعارف بمصر ، القاهرة ص ٩٥ ـــ ١٢٧

١٦ ـــ المرجع الســـابق ص ٩٩

١٧ ـــ المرجع الســـابق ص ١٠٤

١٨ ـــ المرجع نفســـه ص ٩٠

١٩ المرجع نفســـه ص ٩٩

٢٠ ـــ المرجع نفســـه ص ١٠٤

٢١ ـــ د • توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم • دار النهضة العربية القاهرة وعرض د • عاطف العراقى له فى مجلة

عالم الكتاب العدد ١٤ ابريل — يونيه ١٩٨٧ ص ١٩ — ٢٤ ويشمل الكتاب بالاضافة الدراســة السادسة « دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة » ص ٢١٣ — ٢٣٧ حيث يتنــاول فيها الأخلاق مصدرا للثقافة مفندا الإعتراضات الموجهة لفلسفة الأخلاق •

٢٢ — بدر الدين أبو غازى كلمته فى استقبال د • توفيق الطويل بمجمع اللغة العربية •

٢٣ — د • توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية ط ٣ القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٦ — ١٤٨

٢٤ — المرجع الســابق ص ٢٣/٢٤

٢٥ — المرجع نفســه ٤٥٤ — ٤٥٦

٢٦ — المرجع نفســه ص ٤٧٧

٢٧ — المرجع نفســه ص ٤٦٨ — ٤٧٢

٢٨ — يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوة الى دراسة المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة فى دراسة القيم ص ١٢٧ — ١٢٩ فى كتابه الهام نظرية القيم فى الفكر المعاصر الذى أهداه الى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل دار التنوير ط ٢ ١٩٨٤ ويمكن الرجوع الى ما كتبه حسن فاضل جواد الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير غير منشــورة اشراف د • عبد الأمير الأعسم ، جامعة بغداد ١٩٨٨ ص ٩٥ — ٩٦ • والمرجع الســابق ٤٧٢ — ٤٧٦

٢٩ — د • امام عبد الفتاح امام : فلســفة دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨

٣٠ — د • فيصل بدير عون ، د • سعد عبد العزيز دراسات فى الفلسفة الخلقية مكتبة سعيد رأفت القاهرة ١٩٨٣

الفصل الخامس

الأخـلاق القومية

هناك خصوصية لاتجاهات وأفكار المفكرين القوميين تعلو بهم من مستوى التعبير الذاتي عن أفكارهم الخاصـة بحيث تصبح أقوالهم وكتاباتهم تعبيرا عن واقع وآمال أمتهم ومن هؤلاء النفر زكى الارسوزى المفكر القومى العربى (١٩٠٠ ـــ ١٩٦٨) الذى وضعه انطون المقدسى بانه أول فيلسوف قومى عربى فى العصور الحديثة والذى يتخذ مكانا خاصا فى أيديولوجيا البعث القومى العـربى عند صاحب « طريق الاستقلال الفلسفى » الذى يرجع سبب هـذه المكانة للمضمون الفلسفى لفكر الارسوزى . فالوعى الفلسفى فى تفكير الارسوزى مرتبط بحركة النهضة العربية العـامة التى بدأت فى القرن التاسع عشر ، وتتحدد غاية هـذا التفكير وحدوده فى « انشاء فلسفة عربية » يتحول بهـا ما نسجته الحياة عفوا الى مسـتوى من الشعور بحيث تشـترك مع العناية فى تعين مصيرنا ونجد التعبير الصحيح عن هـذه الفلسفة فى اللغة ، التفلسف هو الكشف عن عبقرية الأمة العربية « عبقرية العربية فى لسـانها »[1] .

يشكل اللسـان العربى ـــ فيما يرى البعض ـــ العمود الفقرى فى فكر الارسوزى وآراء الارسوزى حول اللسان العربى هى المدخل الى نظرية الفلسفة العامة [2] . لقد اعتقد الارسوزى أن للأمة العربية تصورها للحياة والوجود وأن هـذا التصور يكمن فى لغتها واجتهد فى الكشف عن المعـانى التى تشكل أسس هـذا التصور وعلينا أن نتبع نفس الطريق لنفهم منطق فلسفته . لقد حرص الارسوزى على الالتفات للماضى البعيد للأمة العربية فقد تبدت له حقيقة الأمة منـذ ماضيها البعيد « أشبه بمنارة يتموج شفقها بتموج الحياة التى عبرت عنها دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية وهى فى نظره » صورة القدر الدخيل على اخماد جذوتها أو القضاء عليها » بل أن جميع المحن

ومظاهر التردي في واقعها الراهن لتحفزها على الانبعاث من جديد لا لكي تستعيد القوة والارادة فحسب ، بل لكي تحمل الى العالم أيضا رؤية حضارية جديدة لابد منها لانقاذ الحضارة . وهنا يبدو الارسوزي نموذجا للمثقف المتحرر من ناحية وهو يتذرع بنوع من شمول النظرة الفلسفة ليعلن وصيته الملتزمة في مجابهة أزمات الانسان المعاصر »[٤] .

ويمكن أن نلخص فلسفته كما لخصها هو على الشكل التالي : للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أي مفكر آخر ، تعبيرا كليا ، اذ أنه احدا منهم لم ينتبه الى أن الطريق التي تؤدي اليها يجب أن تستند الى فهم نظام اللغة العربية . فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى ، صورة تستقطبها وتؤديها بأمانة ويرى ان انشاء هذه الفلسفة يؤدي الى نتيجتين هامتين ، الأولى : ارساء فكرة البحث على قواعد صحيحة والثانية اسهام العرب اسهاما جديا حاسما في التراث الانساني . فالعقل الاغريقي الغربي ، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة بينما يجنح العقل السامي العربي نحو الحقيقة الروحية المثالية. ويجب أن يكمل كل منهما الآخر . انه يلخص الفلسفة العربية كما يفهمها في المبادىء الثلاثة التالية :

١ ـ المدخل : رحماني .

٢ ـ المنهج : فني .

٣ ـ الغاية : البطولة .

انها نظرة مستمدة من الحياة . فالرحمانية كلمة تشير باشتقاقها من « الرحم » الى البنيان المشترك معنى وسطا بين التعالي Transcendance والتداخل Immanence . فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه ، فهما في الوقت نفسه متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور ، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ومنهج في الدراسة

من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس ، ثم ترتقى الى الخيال الذى تتشخص فيه الأوضاع الاجتماعية . والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال ، هو الآية أو ما يشير اليه أفلاطون بكلمة مثال idee فالفرق بين الأفلاطونية والرحمانية هو ان الأولى تعمم مفهوم الآية فتجعله شاملا جميع الموجودات (النفسية منها والمادية) بينما تقتصر الثانية على حصره فى عالم الروح والشؤون المثالية .

لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل ، بل تطمح الى ما هو أبعد من ذلك وطموحها ينتج عن موقف الذهن واذا كانت التصورات تستند الى المادة الذهنية فى تلخيص الأشسياء الكونية من زاوية نظر معينة فان الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته ، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها الى حرية أكمل فاكمل(٥) .

والأمة تتناسب رفعتها مع ما يمنح نظام قيمها من حرية لأبنائها فى تنظيم شئون الحيـاة حسب عبقريتهم الخاصة .. والحرية فى الحدس العربى تعنى الاختيار (من الخير) والاصطفاء (من الصفا) أى يتضمن معناها الانطلاق والحرية ، بل انها غاية مرتقى الحياة ؛ الغاية التى يتوقف تحققها على انشاء عناصر مصطنعاة تمدنا بها العناية كغذا فى نمو الجسد وكآيات فى نمو الشسخصية ان هى الا زهرة تتوج بها الانسانية(٦) .

ومن هنا فان مهمة المجتمع الأساسية هى ان يرفع بأعضائه نحو التعالى . وفى جـو كهذا ينعم الجمع بالحب والفضـيلة . وكلمة فضيلة تشير الى هـذه الحالة باشتقاقها من الفيض تلك مشيئة العناية كما تجلت للذهن العربى تمد الأحياء بمقومات كيانها وتمد الناس — فضلا عن ذلك — الحرية بمنحهم حرية انشاء شخصيتهم على مثـال باريهم الاله عبقرية مبدعة وجو صـالح لانطلاق المواهب نامية على سجيتها(٧) . وهكذا تبدو الحرية حرية الافصاح عما يكمن فيها وأن

آخر ما تبلغ من رفعة فى تساميها هو أيضا حرية تمين المرء فى موقفه بين الحيـاة نفسها وبين نقيضها المـوت • بل هكذا تتجلى الحيـاة كحرية فى ازدهارها ونموهـا فى البطولة حين تقتحم الموت فالحرية كالحياة هبة من العناية وانتصارها على القوى الغاشـمة [٨] • فالحرية تبدو فى الوجدان بوضوح متناسب مع ما تبدى فى النفس من عمق فى تجلياتها • بحيث ينكشف على شفق المعنى الاتصال بين الطبيعة والملأ الأعلى — بين الضمير (اللاشعور) والشعور •

وتقوم الانسانية الجديدة — فيما يرى الارسوزى[٩] — على مبدأين : مبدأ انبثاق القيم الأخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقل تكفل به شؤونها وبحسب هـذا النظام يكون الناس متساوين فى مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ وفى مبدأ تمييز الخير من الشر وان كانوا متفاوتين فى استجلاء الحقيقة والتعبير عنها ، فالناس انما يتحدون بوحدانية الحقيقة لا بخضوعهم للضرورة — كما هى حالة الأشياء فى الطبيعة — واذا كان الانسان يتمتع بقيمة مطلقة يتميز بها عن الأشياء والأحياء ، فانه يلتقى القيمة عن اتصـاله بالملأ الأعلى • ان الحرية والانسانية تتلازمان وعلى تلازمهما تقوم القيم الأخلاقية الفنيـة • واذا تميزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث فى الطبيعـة واذا اختلف الابداع عن التقاليـد المألوفة ، فان هـذا التمييز وهـذا الاختلاف انما يرجعـان الى الحـرية •

ويرى الارسوزى فى رسالة « الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم » ان لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهه الأمة العربية نفسـها فمن الحياة استوحت نظرتها وبالحياة اقتدت فى مبوتها حتى ان نظرتها الرحمانية المثالية هـذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الايقاع على الأنغام فى الأنشودة • لقد تجلت الكائنات للذهن العربى على مثال الأحياء : تجلت له دائبة على الكشف عما انطوى فيها من فحوى ، بل منطوية على مثـل يتحداها وهى تنزع اليـه أفرادا وبالجملة •

ثم يضيف موضحا كيف تتجلى المعانى (الأخلاق) وتنبثق فى النفس « ان الأخلاق تصبو الى الكشف عن العدل (نظام القيم) الذى تضمنه النفس الانسانية ، ان الاتصال بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحمانى بينها وبين قطبى انكشافها : الصورة والمعنى ، الطبيعة والملأ الأعلى »(١٠) .

ومن هنا فان سليم بركات يحدد مقومات فكر الارسوزى فى الفصل الأول من الباب الثالث (١١) الذى يخصصه للاسس الفلسفية لفكر الارسوزى القومى فى أساسين : الحياة والتراث « ان الحياة أساس الفكر القومى الأول عند زكى الارسوزى . ان « الانبعاث القومى هو انبعاث الحياة فى جسم الأمة فلا عجب اذا كانت الفلسفة التى يشعر بضرورتها مفكر البعث هى فلسفة الحياة » (١٢) . وربما يكون القول بفلسفة الحياة وراء تأكيد البعض بتأثر الارسوزى ببرجسون وفلاسفة الحياة كما يتضح فى دراسة صدقى اسماعيل «قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية »(١٣) . وظافر عبد الواحد الذى يتناول تأثر الأخلاق عند الارسوزى بالفلسفة المعاصرة لا سيما جويو وبرجسون » (١٤) وسليم بركات الذى يؤكد اعجاب الارسوزى ببرجسون خاصة بكتاب التطور المبدع مستشهدا بقول جان جوليه الذى، لا يكاد يعرف من فهم برجسون وتتعمق دراسته كالارسوزى ، الذى يأتى بالأمثلة من اللسان العربى يؤيد بها ما يراه عند برجسون حتى يخيل اليه ان الارسوزى يكتشف فى فلسفة برجسون ما لا يعرف غيره ممن يجهلون اللغة العربية »(١٥) ان الارسوزى يضفى على الفكر الغربى ما فى اللغة العربية من معانى تلك اذن الميزة الهامة فى مفكرنا الذى كانت تجربة وجوده فى فرنسا ذات أهمية ميتافيزيقية كبرى « حيث تكونت معالم شخصيته تكوينا جديدا ورسائله فى الفلسفة والأخلاق توضح ذلك » (١٦) لقد تشبع بفلسفة الحياة التى فجرت الحياة فى معانى اللغة العربية فأظهرت ما انطوت عليه من فلسفة .

والأساس الفلسفى الثانى لفكر الارسوزى هو التراث . الذى

يظهر فى حركة التـاريخ ـ التى يرمز لها بصـورة القبة . فالمرحلة التاريخية مثل قبة ، أوجها الزعيم أو الرسول ، وتسلسل القباب فى تاريخ العالم يرمز الى وثبة الحيـاة فى انتقالها عبر الأجيـال[١٧] . ومرحله الجاهلية هى الأصل الخالد ، فالمهد الجاهلى عند الارسوزى هو عهدنا الذهبى . ومرحلة الاسلام تقودنا الى اخلاق عهـد جديد صورتها آيات القرآن الكريم ونصـوص الحديث النبـوى ومواقف الرسول . يفلسف الارسوزى امتداد الأخلاق الجاهلية فى الاسـلام وتأسيس الاسـلام عليها . فالأخلاق الأصـيلة الخالدة فى تكـوين الأمم هى التى أثبتها الاسلام ونماها فى الشخصية الأفراد والجماعات ، وكل ما فى الأمر ان الاسلام قد أضاف الى الأخلاق الفطرية أخلاقا دينية . ان الأخلاق الفطرية هى أيضا مشيئة الله مطبوعة فى جبلة الانسان أفليس الصدق مطابقة الصورة (العبارة) للمعنى ؟ والمطابقة هـذه بين المظهر والصميم هى من دواعى نمو الشـخصية أو ليس الوجود مبدأ فيض ترتقى على موجه النفس الى حيث تنبع الحياة ؟ هكذا يقدم نمو الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق الفطرية أى ان الأخلاق من الشخصية بمثابة الهيكل العظمى من الجسد .

وعلى ذلك فان العرب لم يهملوا التاريخ ولا تدرج مراحله نحو مستوى أكمل فأكمل اذ انهم عبروا عن كل من هـذه المراحل بالقبة واعتبروا القبة وثبة تشخص فى الكون رسـالة فالنظرة العربيـة اذن ذات طابع أخلاقى مستوحاه من انبثاق المعنى فى الالهام والنية المقابلة للنظرة الأوربية ذات الطابع الرياضى[١٨] .

تقوم أفكار الارسوزى فى جوانبها المهمة على التحليل اللغوى متخذة من الحدس وسـيلة لها ورابطة الذات العربية فى حبوتها بالملا الأعلى من خلال البعد الرحمانى الذى يحكم علاقاتها والبعد الانبعاثى الذى يحكم غاياتها[١٩] . لقد انطلق من « فقه اللغة » الى « فقه المعنى »، هـذا التعبير ارتضاه بدل « الفلسفة » وحاول تفجير الكلمة ليبعث منها سليقة عربية تعيش فى القرن العشرين وتجيب على مشـاكله [٢٠] ،

ومن هنا لا نجد غرابة في ان تحتل الأخلاق بين مجمل أفكار الارسوزي مكانة خاصة سواء كانت مبعثرة في شكل شذرات مكررة في ثنايا الفكر الفلسفي والسياسي للارسوزي أو جمعت على شكل مؤلف مستقل • وسوف ندع الارسوزي نفسه يحدثنا بنصوص رسالته في الأخلاق عما يقصده الا اننا نود أن نشير الى ربط نصيف نصار بين الأخلاق والبطولة عنـــد الارسوزي » حيث تحتل فكرة البطـولة في كتابات الارسوزي موقعـــا محوريا حتى انه ليمكن وصف فلسفته كلها بانها فلسفة البطولة »[٢١] • ومن هنا ينبغي علينا أن نفهم ماهية الأخلاق عند الارسوزي فأخلاق البطولة ذروة الأخلاق ، التي يطلق عليها فن ايجاد الحيـــاة وابداعها •

وليس هنالك فاصل بين الفلســـفة والأخلاق كما يتبادر للوهلة الأولى ••• الفلسفة هي فقه المعنى والأخلاق هي تجسيده ، والفقه والتجسيد بالنسبة للحياة كلاهما ابداع أصيل هي تجسيده ، والفقه القيمة العليا للعمل النابع من التجربة الرحمانية ، العمل الأخلاقي ليس ايجادا صرفا ، أي ايجاد من العـــدم • انه ايجاد في عالم الشـــهود لـــا انطوت عليه النفس من آيات ومعان سامية • في الأخلاق الصافية ، يجتمع العمـــل والمعرفة ، وتأتلف النزوة والارادة ، وتندمج الفطرة الموروثة مع البنية المنشأة ، وذلك كله لأن الأخلاق تعبيرا للحياة المستفاضة من الملأ الأعلى ، لنموها وازدهارها • ولما كان الايجاد تحقيق لما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات كان الابداع ابداع نوع انساني أكمل فأكمل ، أصبحت الأخلاق في الحدس العربي هي فن ايجاد الحياة وابداعها أي تحقيق أي الفطـــرة الموروثة ثم استئناف النمـــو أرقى فارقى[٢٢] •

ومن جملة تحليلات المفاهيم الأخلاقية من وجهة الحدس العربي الأصيل يستخلص الارسوزي هذه القضية : ليست الأخلاق نهيا عن السوء ولا أمرا بالتقوى بل انها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحيـــاة مرتقيا من شخص الى ذات[٢٣] • على هـــذه القضية يبنى

الارسوزى فيما يرى نصار نظرية فى أخلاق البطولة يمتزج فيها الفن بالاصلاح وبالبعث القومى ، وبالنظرة الرحمانية الى الوجود امتزاجا مدهشـــا ومثيرا • فالأخلاق عنده ليست أخلاق ثواب وعقاب بل هى أخلاق الحياة ، أى أخلاق تتجاوب مع بنيان الوجود الرحمانى المثالى وبنيان المجتمع القومى فى مرحلة تاريخيـــة معينة ولذلك فهى أخلاق موجهة ارتقائيا(٣٤) •

ويمكن أن نتبين معالم منهج الارســوزى فى تحـديد المفاهيم الأخلاقية ومضمون هــذا المفاهيم ومعناها كمــا يتضح فى رســالة للأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها أقدم رســائل « بعث الأمـــة العربية ورسالتها الى العالم » التى أصدرها ١٩٤٨(٣٥) •

ان كتب الفلسفة ــ والمدرسية منها خاصة ــ لم تفتأ تشير الى العلاقة بين العمل والمعرفة بين أخلاق الانسان ووجهة نظره فى الكائنات• ومع هــذا ظلت العلاقة بينهما غامضة • غير أن العبقرية العربية تدل عليها بالكلمات دلالة واضحة ، حتى اذا ما بعث الحدث تبلورت فى الكلمات ذات الشأن بصائر فى النفس ارتقى الذهن الى الحقيقة ذاتها وادركها بوجهتيها المعنى والصورة • وهنا نرد بعض هذه الكلمات :

« الأخــلاق » :

١ ــ كلمة « الأخلاق » تدل باشتقاقها من (خلق) بمعنى (أوجد) (أبدع) على العلاقة بين العمل والمعرفة وتكشــف باتجاهاتها حدسها « الخلق والخلق والخلقة » عن حقيقة الانسان فى مرحلتيها الغريزية والارادية ، الفطرة الموروثة والبنية والنشأة • ولمــا كان الايجاد تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات وكان الابداع ابداع نوع انسانى أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق فى الحدس العربى هى فن ايجاد الحياة وابداعها أى تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى • ولمــا كانت كلمة خلق ذات ارومة مشـــتركة مع « خار خيرا » أى هى والخير يرجعان بالنشأة اللغوية الى صوت خرير

المساء الطبيعى فقد أصبحت الأخلاق بالخير المستفيض عن الملأ الأعلى بمثابة استفاضة انفوت (الخيرات المادية) عن رمزه الشمس وحرف (ق) يفيد هنا معنى المقاومة التى يلقاها الانسان فى انشساء خلقته اكمل فأكمل •

ان نشأة الابداع الميتافيزيقية ونهج الفقه الرحمانى يجمعان بين الأخلاق والفن الا ان العمل الأخلاقى أبعد مدى فى صميم الوجود وأكثر نفوذا فى نسيج القدر •

ان الأخلاق تعنى باشتقاقها من « خلق » أنهسا تبتغى الحقيقة الانسانية المثلى والنفس تحقق صبوتها هذه باستنادها الى أمنيتها المستفاضة عن الوجدان كصورة تعتلى عليها فى صعودها نحو الملأ الأعلى •

« اللـذة » ‎:‎

٢ ـ اذا كانت اللذة محدودة بعلاقة النزعة بالشىء » فالسعادة » تشمل الحياة بجملتها وتقابلها كلمة (التعس ـ التعاسة) المشتقة من (تع ـ تعتع) الصورة الصوتية البدائية التى تفيد العجز عن الافصاح• فالتعاسة انما هى فى انهيار الشخصية الحاصل عن استجمام ذاتها فتحققها بينما كلمة السعادة (سعى ، ساعد ، ساعى) تعنى على العكس تفتح الشخصية بكاملها •

يؤخذ من جملة الكلمات المعبرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور ان الحياة مسرة وانها فى الأصل ـ متفائلة أى قد يعتريها ـ فى تحققها ـ بعض المشاكل فتسبب لها الحالات العاكسة درجات متفاوتة فاذا مست هذه المشاكل صميم الحيـاة تعس صاحبها الفرد ، واذا تناولات البدن حصل له وجع وألم واذا حددت أفق خياله صار ضيقا وحصرا ، واذا تعلقت بالظروف المحققة لبنية صار شقيا •

نجد النظرة الانبعاثية هــذه فى نشأة العواطف [نهسا] تشمل الأخلاق أيضــا فكلمتا (خير وشر) تلتقيان فى المعنى مع الانفعالات الأولى من الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة ، الأولى تفيد الفيض باشتقاقها من (خار) ، (خير) « خرير المــاء » والثانية تفيد الجفاف باشتقاقها من (شر) ، (شر) الثوب : وضعه فى الشمس ليجف .

الفضيلة والرذيلة :

وكذلك كلمتا « فضيلة » و « رذيلة » تؤديان نفس المعنى ، الأولى معنى الفيض ، والثانية معنى الجدب الرذاذ . وكلمة « واجب » هى أيضا تعنى معنى الانبعاث بأصلها اللغوى « أ ج » ، « و ج » . حتى ان وجهة النظر المتقدمة لتتناول جسذور الوجود اذ أن كلمتى « رحم » و « رحمان » ترجعان الى مصدر مشترك و « الرحم » هو الصورة الحسية للرحمان : فكأن لسان حال الذهن العربى يقول ان الكائنات على اتصال رحمانى بمصدر الوجود .

« عن الضمير » :

أما كلمة ضمير وهى inconscience فى اللغات الأوربية فتفيد معنى الضعف والهزال بحسب نشأتها اللغوية « ضمر » وكلمة « نسيان » تتضمن أيضا معنى الضمور : « نس » الخبز : يبس . « التسيس » : بقية الروح فى الجسد . فكأن ما يعرض فى الذهن عنه يبقى فى حالة هزيلة ، عاجزا عن الظهور فى ساحة الشعور . « النسىء » ما يتركه المرتحلون من رذال متاعهم واذا نحن استعنا بالحدس المنطوية عليــه كلمتا « ذكاء وذكاء » تبين لنا بوضوح مغزى كلمة « ضمير » فكان الذكاء وهو اللمعة فى النفس مماثل لصورته الحسية (ذكاء الشمس) هــذه توقظ لطلعاتها الأحياء ، وذاك يبعث باشراقة الحالات النفسية الراقدة فى الضمير بعثا تتحول الى ذكريات .

هوامش الفصـــل الخامس

١ ـــ راجع : زكى الارســوزى الأعمال الكاملة فى خمس مجلدات وزارة الثقافة والارشاد القومى ،سوريا ١٩٧٢ ـــ ١٩٧٦ ا المجلد الأول ص ١١٧/، ٢٥٧ ٢٩٧ والثانى ص ٨١/، ١٥٨ والثالث ص ٤٥

٢ ـــ راجع دراســة خليل أحمد خليل : زكى الارسوزى ودور اللســـان فى بناء الانسان « رسالة ماجستير ، معهد العلوم الشرقية بيروت ١٩٧٤ وقد نشرتها مؤسسة مطابع الوحدة للطباعة والنشر ١٩٧٨،

٣ ـــ د • ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفى ســبيل الفكر العربى الى الحرية والابداع ، المبحث الثانى فى بداية الاســتقلال الفلسفى الفصل الخامس البعث القومى وفلسفة العبقرية العربية ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٥ ص ١٧٨ ـــ ٢٥٣ (ص ١٩٠) •

٤ ـــ سليم بركات : الفكر القومى وأسسه الفلسفية عند الارسوزى دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٧٧

٥ ـــ زكى الارسوزى الأعمال الكاملة المجلد الأول ص ٣٢ ـــ ٣٣

٦ ـــ المصـــدر السابق المجلد الثالث ص ٤٦٢ ـــ ٤٦٣

٧ ـــ نفس الموضـــع •

٨ ـــ المصدر نفســه ص ٢١٤

٩ ـــ الارسوزى : رســالة الثقافة الجديدة واتجاهاتها المجلــد الثانى ص ٥١

١٠ ـــ الارسوزى رسالتنا الفلسفة والأخلاق (١٩٥٤) الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم • المؤلفات الكاملة المجلد الثانى ص ١٦٦

١١ ـــ سليم بركات ص ٣٩٣ ـــ ٢٩٦

١٢ ـــ د • ناصيف نصار : ص ١٨٥

١٣ صدقي اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية ، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧ (ص ٢٩ ـــ ٤٥) •

١٤ ـــ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى (ص ١١٩ ـــ ١٣١) مجلة المعرفة السورية عدد خاص عند الارسوزى العدد (١١٣)

١٥ ـــ سليم بركات ص ٦٩

١٦ ـــ الموضع نفســه •

١٧ ـــ الارسوزى : الأعمال الكاملة المجلد الثانى ص ٢٦٤

١٨ ـــ الارسوزى : بين المثال والواقع ، المجلد الثانى ص ٧٢

١٩ ـــ حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير آداب بغداد اشراف أ • د • عبد الأمير الأعسم ١٩٨٨ ، الفصل الثانى ، المقصــد الثالث التيــار القومى ص ١٠٦ ـــ ١٠٨.

٢٠ ـــ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ص ١١٩

٢١ ـــ د • ناصيف نصــار : ص ٢١٢

٢٢ ـــ الارسوزى : المجلد الثانى ص ٢٠٩

٢٣ ـــ المرجع السابق ص ٢١٦

٢٤ ـــ د • ناصيف نصار ص ٢١٠

٢٥ ـــ زكى الارسوزى : الأخلاق أو فن ايجاد الحياة وابداعها • مطابع أبى الفداء حماة ١٩٤٨

الفصل السادس

الأخلاق الفلسفية الاسلامية

تمهيد :

يتناول هذا الفصل الجهود المتعددة التى حاولت تتبع الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الاسلامية ، أو « فلسفة الأخلاق فى الاسلام » أو « الفكر الأخلاقى العربى » أو « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى » أو « المذاهب الأخلاقية فى الاسلام » • وتعرض معظم هذه الجهود للأخلاق فى الفلسفة الاسلامية (١) التى تتميز عن الأخلاق القرآنية فى أن الأولى توسع من مفهوم الأخلاق بحيث يشمل بالاضافة الى مصدريه الأساسيين : الكتاب الكريم والسنة النبوية على جهود الفلاسفة المسلمين وما استوعبوه من ثقافات سابقة حاولوا توفيقها مع الأصول الاسلامية • وقد حاول الباحثون العرب المعاصرون تلمس منهج متميز لتحديد الفكر الأخلاقى أو الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام وربما تعددت المناهج أو قل الرؤى المختلفة التى يقدمها هؤلاء لتناول الفكر الأخلاقى • ومن هنا نستطيع أن نميز بين المحاولات الآتية :

- لتناول الأخلاق الفلسفية فى الاسلام •
- جهود محمد يوسف موسى فى تتبع فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية •
- محاولة أحمد صبحى فى تحديد نسق للفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى متميز عن النسق الارسطى •
- تحديد ماجد فخرى لمعالم الفكر الأخلاقى العربى وبيان مراحله •

ـ تتبع سحبان خليفات لمعالم التفكير الأخلاقى أنطلاقا من رسالة الفارابى « التنبيه على سبيل السعادة » •

ـ بيان ناجى التكريتى « للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام » •

ـ تأكيد وجود فلسفة اسلامية كما فعل عبد الحى قابيل فى « المذاهب الأخلاقية فى الاسلام » •

ـ السعى الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر « الفكر الأخلاقى فى الاسلام » كما لدى حامد طاهر •

ـ الربط بين الفلسفة والأخلاق كما فى دراسات كل من : كمال جعفر ، مصطفى حلمى ، منصور رجب ، عبد الستار نصار ، سهير أبو وافية •

ـ الربط بين العقيدة والأخلاق كما لدى أساتذة أصول الدين •

أولا ـ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام :

تستحق جهود الدكتور محمد يوسف موسى دراسة تحليلية فقد قدم العديد من الدراسات الهامة فى الفلسفة الاسلامية مع تحقيق عدد هام من الكتب بالاضافة الى اسهامه بثلاثة دراسات فى مجال الأخلاق فى فترة الأربعينات والخمسينات فهو يعتبر من الرواد الذين لم يسبقهم أحد فى البحث والتأريخ لفلسفة الأخلاق فى الاسلام فقد أصدر عام ١٩٤٠ كتابه «تاريخ الأخلاق»[٣] ثم كتاب «فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » ١٩٤٢ الذى لاقى ترحيبا وتحليلا ونقاشا من أساتذة الجامعة مثل يوسف كرم[٤] وأصدر بعد ذلك كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق »[٥] وقد طبع كل منهم طبعات متعددة •

يتضح من عناوين الكتب ان الأول دراسة عامة فى تاريخ الأخلاق أشاد بفضلها البعض وفضلها على غيرها من للدراسات الأخلاقية[٦] • وقد بدأ الكتاب بمصر القديمة وانتهى بالأخلاق الحديثة التى ختمها بالأخلاق عند الاجتماعيين دون أن يذكر شيئا عن البير بابيه واسهاماته فى هـذا المجال ، وتكمن أهمية الكتاب فى انه الخطوة الأولى للكتابة التاريخية الشاملة فى موضوع الأخلاق وان كان يتابع فيها الأخلاق بمفهومها اليونانى دون البحث أسبق من ذلك لدى الشعوب الشرقية •

ونجد نفس المؤلف فى كتابه الثانى فلسفة الأخلاق فى الاسلام بين مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ويرد ما فيها من فكر الى مصادرها فى الثقافات القديمة ممثلة فى أعلامها البارزين ، وعلى بيان مقدار أثر السابق فى اللاحق ، ومن أغراض هذه الدراسات ان نتبين أصول الفكرة الأخلاقية وتطورها ومبلغ ما كان لهذا وذاك من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل[٧] • وهـذا ما يؤكده يوسف كرم فى تعليقه على صدور الكتاب فى مجلة المقتطف بقوله : « أراد المؤلف ان يدرس ناحية من نواحى الفلسفة الاسلامية وان يرجع الى المصادر اليونانية التى استقى منها الاسلاميون »[٨] •

وقد مهد للدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى الاسلام قبل عصر نقل الفلسفة الاغريقى الى العربية • فقد أضاف الى الطبعة الثانية عدة فصول عن الأخلاق فى الجاهلية وآخر عن الأخلاق فى الاسلام قبل عصر الفلسفة وثالث عن التفكير الأخلاقى عند المتكلمين •

ويتكون الكتاب من خمس مقالات الأولى عن التفكير الفلسفى قبل عصر الفلسفة والثانية عن الحالة العامة فى عصور الفلاسفة والثالثة عن مسكوية أهم فلاسفة الأخلاق المسلمين والرابعة عن الغزالى والخامسة عن محى الدين ابن عربى •

وقد اختص كتابه الثالث « مباحث فى فلسفة الأخلاق » بعرض الموضوعات المختلفة والمشاكل الأساسية فى علم الأخلاق وتأتى أهمية دراسات الدكتور موسى فى كونها من الدراسات الأولى المبكرة فى هذا الميدان التى أسست له ووجهت الأنظار اليه وان كانت دراسات تقليدية تتابع النسق اليونانى وترد اليه اسهامات الفلاسفة المسلمين لذا جاءت الدراسات التالية لبيان مدى خصوصية « الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى » كما نجد فى دراسة الدكتور أحمد صبحى •



ثانيا : أحمد صبحى والبحث عن نسق أخلاقى :

يتناول الدكتور أحمـــد صبحى « الفلســـفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى » فى اطار النظر والعمل لبيـــان موقف العقليون والذوقيون أو المتكلمون والصوفية منها، فهو يريد أن يعالج الأخلاق فى الفكر الاسلامى معالجة جديدة بعيدا عن تناولها التقليدى كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية ابراز اسهام الفلاسفة المسلمون وجهودهم فى مجال الأخلاق واذا كانت هذه الجهود لا تظهر فى أبحـــاث المستشرقين ومن تابعهم فى القول انه ليس فى الفكر الاسلامى نسق متكامل فى الأخلاق وان العقلية الاسلامية لم تسهم فى الفلسفة الخلقية بنصيب وانها ان أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية فى العقـــل أو فى معراج النفس طلبا للســـعادة وما ذلك فى البحث المتعارف عليه فى شىء[٩] •

ويناقش أحمد صبحى فى كتابه قضايا عديدة حول : لـــماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات ؟ وكيف وهى أقرب الموضوعات الى الدين لم تشغل اهتمام مفكرى الاسلام ؟ ويفترض ثلاثة افتراضات يقيم عليها بحثه الأول : أنه لابد أن توجد

فى الفلسفة الاسلامية دراسات فى الأخلاق ، الثانى : انه لابد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية والثالث انه اذا تم التعرف على هذه العقبات فلابد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكرى الاسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين (١٠) • وفى الباب الأول مدخل الى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى يناقش الرأى القائل انه ليس فى الفلسفة الاسلامية أبحاث أخلاقية لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص — كتابا أو حديثا — وقد اغنتهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى •

ويرى ان هذا القول يتضمن تجاهلا تاما لتطور الزمن وتغير مقتضيات الحياة فى بيئته صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنها من نظر أخلاقى • كما ان الدين لم يكن حجرا على العقلية الاسلامية فى البحث والتفكير فقد اشتملت الثقافة الاسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين وبالتالى فهو لا يحول دون البحث فى المشكلات اخلاقية التى هى بطبيعتها أقرب العلوم الى الدين • وانطلاقا من ان الباحثين غالبا ما ينظرون الى نتاج العقلية الاسلامية فى ضوء أرسطو ومن ثم فاما أن توجد لدى المسلمين أبحاث ارسطالية أو لا توجد أبحاث على الاطلاق يؤكد أن نتاج العقلية الاسلامية انبعاث عقلى داخلى يعبر عن الروح الحضارى للأمة • ومن ثم وجب التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية فى صميم معترك الحياة الاسلامية وما كان معبرا عن العقلية الاسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتى لم تتمثلها الروح الاسلامية فى أغلب الأحيان (١١) •

ويبدو العنوان الذى يجدده أحمد صبحى للفصل الثانى ذو دلالة للبحث عامة فهو يبحث « فى أن النسق الذى اختصه أرسطوا للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقى » وصولا الى اثبات امكان قيام أخلاق

على غير النسق الذين اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وامكان العمل . وبالتالى يتجه الى القول بضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لامكان قيام فلسفة أخلاقية . وان هذا التسليم لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

فقد سبق ان أقام كانط فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية والثانى ان كثيرا من الاتجاهات الأخلاقية قديما وحديثا يشوبها التفكير الدينى واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقى[١٢] .

ويلخص من ذلك الى أن النظر سابق على العمل وان الاعتقاد يتقدم السلوك وان النسق اللازم لدراسة الأخلاق لدى مفكرى الاسلام وان استوجب استناد القيم الأخلاقية الى أصول ميتافيزيقية فما ذلك الا لأن السلوك لابد أن يتسق مع الاعتقاد ولأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا منطقيا لاحقة عليها زمنيا . ويحدد أحمد صبحى المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية اتساقا مع روح الفكر الاسلامى حيث الانتقال من أصول الاعتقاد الى قواعد العمل وحيث الايمان يحدد السلوك ومن ثم فان الكلاميات تسبق فقه العبادات والمعاملات ويضيف مقابل أصول الاعتقاد و ميتافيزيقا الأخلاق مشكلات العمل التى يجب أن يشملها البحث الفلسفى فى المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك[١٣] .

ويمكن القول ان الدراسة التى نحن بصددها تتشغل بالأخلاق عند المتكلمين والصوفية فى اطار نسق متكامل تلافيا للنقص القائم فى الدراسات الأخلاقية الاسلامية أو تلاشيها ضمن موضوعات أخرى . لقد أغفلت دراسات الباحثين حول التصوف المكانة التى يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحدسى فى الأخلاق كذلك المتكلمين بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق .

وهو يعرض موضـــوعه فى ثلاثة مراحل : أولا : ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد •

ثانيا : مقتضيات أو مسلمات الأخلاق من الاعتقاد الى النظر •

ثالثا : أصول العمل وقواعد السلوك (من النظر الى العمل)[١٤] •

يتناول فى الجزء الأول : المشكلة الأخلاقية لدى العقليين ويعرض فى تمهيد للمعتزلة أصـــحاب المذهب العقلى فى الفكر الاسلامى حيث يتناول ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد لديهم • ثم يتناول فى الباب الثانى فلسفتهم الأخلاقية فى خمسة فصول :

الأول : من ميتافيزيقا الأخلاق الى الفلســـفة الأخلاقية (من الاعتقاد الى النظر) •

الثانى : فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها •

الثالث : فى حرية ارادة الانسان « مسلمة الأخلاق الأساسية » •

الرابع : فى الأفعال المتولدة •

الخامس : المفاهيم الأخلاقية فيما يتعلق بمعاد الانسان ومماته ثم يعرض للأصل العلمى الوحيد فى فلســـفة المعتزلة الأخلاقية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر • حتى ينتقل للجزء الثانى من الدراسة الذى يبحث فى المشكلة الخلقية لدى الذوقيين فى الاسلام • وبعد تمهيد فى ان الصـــوفية هم الذوقيون فى الاســـلام يعرض فى البـــاب الأول لميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية فى فصول ثلاثة •

الأول فى ان التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية فى التصوف لا تصلح كى تقيم أن تكون ميتافيزيقا أخلاق • والثانى فى أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وانما كلامية أشعرية

والثالث يبين ان الأصل الجامع فى التصـــوف المعتدل هو فهم خاص للمصرية •

وينتقل المؤلف فى الباب الثانى من الميتافيزيقا الى العمل حيث يقدم انا فى فصلين (مقتضيات العمل) الأول : فى ضرورة الشيخ للمريد والثانى فى أن الذكر وسـيلة الصوفية لتطهير النفس وقطـع العلائق بشواغل الدنيا • ويدور الباب الثالث حول مشكلة العمل فى ستة فصول الأول بداية الطريق (التوبة) والثانى فى ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال والثالث فى ان الأفعال تحسن أو تقبح بالنية والرابع فى ان لا قيام للأخلاق الا بتطهير النفس من خفايا الآفات والخامس فى أن الفروض الدينية تنطوى على معنى خلقية والسادس فى ان الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال •

ويضيف فى النهاية جزء تكميلى من فصلين بعنوان مذاهب تلفيقية الأول عن اخـوان الصف والثـانى عن مســكوية أكبر أخلاقى الفكر الاســـلامى •

* * *

ثالثا ـ ماجد فخرى : طبيعة وتطور الفكر الأخلاقى العربى :

يقدم الدكتور ماجد فخرى دراسات عديدة للفكر الأخلاقى العربى ويحلل طبيعة هـذا الفكر ويبين مقـوماته ويصيف اتجاهاته ويتوقف عند علاقته بالأخلاق اليونانية • يتضح ذلك فى مقدمة كتابه الفكر الأخلاقى العربى وفى غيره من أبحاث • واذا كان قد خصص دراسته فى « دراسات اسلامية » لاثر الأفلاطونية ونتائجها على الأخلاق عند مسكوية The platonism of Miskawayh and its implications for his Ethics ودرســاته فى الكتــاب التذكـارى عن الفــارابى « فلســفة الفارابى الخلقية وصـلتها بالأخلاق النيقوماخيــة »(٢٧) و « فلسفة ابن رشـد الأخلاقية وتعليقاته على أخلاق أرسطو » وقد

تناول الفكر الأخلاقى العربى بالتحليل والدراسة فى مقدمة كتابه الذى يحمل نفس العنوان وهو نصوص اختارها وقدم لها بدراسة تفصيلية أوضح فيها طبيعة هـذا الفكر ومراحل تطوره واتجاهاته الرئيسية ٠

فالنتاج العربى فى الأخلاق ـ وهو نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية والدرس ـ ينقسم الى قسمين رئيسيين الأدب الخلقى والفكر الخلقى ٠ يتمثل الأول فى كتابات مثل الأدب الصغير ، الأدب الكبير لعبد الله بن المقفع [17] وبصورة أوضح لدى كل من العامرى (ت ٣٨١ هـ) فى السعادة والأسعاد والسجستانى (ت ٣٩١ هـ) فى صوان الحكمة ومسكوية فى الحكمة الخالدة التى يمكن اعتبارها أفضل نموذج لهذا الضرب من الأدب الخلقى الجامع ٠

ويقابل هـذا القسم قسـما آخر أسماه الفكر الخلقى ويمثل له بالرسالة المنسوبة الى الحسن البصرى فى مسألة القدر[18] حيث نجد فيها أقدم محاولة بالعربية لمعالجة مسألة الحرية ولاختيار وصلتها بالقضاء والعدل الالهيين ٠ وكذلك بعض المؤلفات المنسوبة الى علماء الكلام عن معتزلة وأشاعرة مثال بعض أجزاء المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار[19] وأدب الدنيا والدين للماوردى والأخلاق والسير لابن حزم وميزان العمل للغزالى ٠ والروح والنفس لفخر الدين الرازى ٠ « فهذه المؤلفات كما يرى تدخل جميعـا فى نطاق المؤلفات الخلقية الفكرية وان كان بعضها يتصف كذلك بصفة أدبية أو بيانية خاصـة »[20] ٠

ويضيف الى هـذه الطائفة من النصـوص مجموعة أخرى هى « نصوص فلسـفية بالمعنى الأصيل » غلب عليهـا الطابع اليونانى المتصل فى نهاية الأمر بكتاب ارسطو فى الأخلاق مقرونا بعدد من الشروح اليونانية المتأخرة ٠ ويذكر من هذه النصوص : رسالة الكندى فى الحيلة فى دفع الأحزان التى يغلب عليها طابع رواقى سقراطى

ورسالة أبو بكر الرازى « الطب الروحانى » وفصول منتزعة من علم الأخلاق للفارابى وتهذيب الأخلاق ليحى بن عدى • وكذا « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق » لمسكويه وهى بالفعل أهم النصوص الخلقية التى وصلتنا بالعربيـــة •

ويقدم ماجد فخرى فى أشارة سريعة « تطور الفكر الأخلاقى العربى والمراحل التى مر بها ابتداء من القرن الأول للهجرة (الثامن الميلادى) حتى الخامس (الحادى عشر الميلادى) الذى يمثل العصر الذهبى فى تاريخ الحضـــارة والفكر العربيين موضحا غلبة الطـــابع الارســـطوطالى على علم الأخلاق عندهم »[٢١] كما يتضح من أقدم تعريف تقع عليه فى المصـــادر العربية فى أحصاء العلوم للفارابى [٢٢]•

ويوضح أن مســـيرة الفكر الخلقى بمعناه العسام تبدأ بالقرآن والحديث اللذين رسما الاطار العام للحياة الدينية والدنيوية الصالحة والقواعد التى ينبغى أن ترتكز عليها • ويحدد ثلاث فئات : الفقهـــاء والمتكلمون والفلاسفة عملوا على أســـباغ خاصة التماسك المنطقى على النظرة الاسلامية الى الحياة وعلى أبراز الجوانب الانسانية الأصلية الى تلك النبرة ويرى أن الفلسفة والمنطق اليونانى ـــ لعبا دورا فعالا فى هذا • « وكان من نتائج الالتزام بهذه الطريقة الجديدة تسرب العناصر الانســـانية والنظرية المجردة الى صلب هذا التفكير وتداخلها مع العناصر الشرعية المستمدة من القرآن والحديث » [٢٣] •

ويذكر لنا أربعة مراحل لتطور هذا الفكر هى :

١ ـــ المرحلة الأولى وقد تميزت بالتوفر على معالجة المشـــكلات الخلقية الناجمة عن تدبير النصوص الشرعية ولا سيما مدلول العدل الالهى والتبعة البشرية أبتـــداء من القرن الثانى للهجـــرة (الثامن الميلادى) كما نجد فى رسالة القدر للحسن البصرى • ولم يقتصر

المتكلمون الأوائل على مسألة القدر وتفرعاتها بل تطرقوا الى قضايا خلقية اخرى تعكس التأثيرات الفلسفية التى تعرضوا لها كمعرفة الخير والشر وماهية الفعل وصلته بالفاعل وغيرها •

٢ — المرحلة الثانية فتعكس فيما يرى — التفاعل بين الفكر الدينى الاســـلامى والفكر الفلسفى اليونانى ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكنـــدى والرازى وهما من أوائل الفلاســـفة الخلقيين فهى تعكس التأثيرات الرواقية السقراطية التى أخذت تتسرب الى العالم الاسلامى فى مطلع القرن الثالث •

٣ — اما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير « الأخلاق النيقوماخية » لارسطو وبعض الشروح المتأخرة التى اقترنت بها فى العربية خاصة شرح فرفوريوس الصورى — الذى أثر تأثيرا هاما فى تطور الفكر الخلقى الاسلامى الذى امتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية والفيثاغورن والافلاطونية المحدثة ، ويضاف اثر فيلسوف يونانى متأخرة هو جالينوس الطبيب الاسكندرانى المعروف (ت ٢٠٠م) الذى الف كتابا فى الأخـــلاق كان له تأثيره فى الفكر العـــربى •

ويمكن أن نتبين خصائص هـــذا التأويل اليونانى المتأخر لفلسفة ارسطو الخلقية كما يتجلى فى النصوص العربية حيث يتسم بالأتى :

— تقرير جوهرية النفس واســـتقلالها على البدن على غرار افلاطـــون •

— تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية أفلاطون فى الفضيلة ثم التطرق من ذلك الى تفريغ هـــذه الفضائل على أسس رواقيـــة ومشائيـــة •

ـ اعتبار السعادة أو الخير البشرى الأقصى عبارة عن « التأله » أو اللحاق بالعالم العقلى على غرار أفلوطين وأصحابه واضفاء طابع صوفى روحانى واضح على هـذا الهدف الأخير لكل جهد بشرى علميا كان أو عمليا (٣٤) .

ويعبر عن هذه المرحلة مسكوية « أعظم علم من اعلام الفكر الخلقى فى مرحلته هذه » الذى كان له ابلغ الأثر فى تطور الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام (٣٥) فقد نسج على منواله كل من نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢) فى « أخلاق ناصرى » وجلال الدين الدوانى (ت ٩٠٧ هـ) فى « أخلاق جلالى » المعـروف بـ « لوامع الاشراق فى مكـارم الأخلاق » .

٤ ـ وتتصف المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفى بالجانب الدينى والصوفى لذا فان مؤلفى هذه المرحلة أشـد حرصا على تحرى النظائر الشرعية فى القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا الخلقية . كما نجد فى ميزان « العمل » للغزالى « وأدب الدنيا والدين » للماوردى فالكتاب الأول يمتاز « بتجرد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة الخلقية اليونانية والتصوف الاسلامى توفيقا محكما لميضارعه فيهأحد» أما كتاب المـاوردى فيتصف بالاضافة الى العناية بالتقريب بين الجانب الدينى والفلسفى بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه (٣٦) .

ويضيف ماجد فخرى نماذج أخرى لهذه المرحلة مثل : « الأخلاق والسـير » لابن حزم الذى يمتاز بالتأملات الخلقيـة والتحليلات السيكولوجية وكتاب « النفس والروح » لفخر الدين الرازى الذى يتوفر على تحليل قوى النفس وتحديد مرتبة الانسـان من مراتب الموجـودات .

وتأتى أهمية جهد الدكتور فخرى فى تقديم مجموعة هامة من النصـوص الأخلاقية لم تعـد فى متناول الأيدى يقدمها للباحثين

والدارسين تأكيدا لما أورده من تحليلات وتوضيحا لما قدمه من افكار حول قلة العناية بالفكر الأخلاقي العربي من جهة وارتباطه في جانبه الفلسفي بنتاج الثقافات الأخرى تماما مثل ارتباطه بما جاء في القرآن والسنة • فهو يدين خاصة بما لدى الفلاسفة بما قدمه اليونان وفي مقدمهم ارسطو في شروحه المتاخرة • كما يتضح ذلك في دراسته فلسفة ابن رشد الأخلاقية التي قدمها في الذكرى المئوية الثامنة له بالجزائر ١٩٧٨ ونشر التعليقات التي قام بها ابن رشد على أخلاق أرسطو •



رابعا : سحبان خليفات وتحقيق التراث الأخلاقي

ويتوفر الدكتور سحبان خليفات على الدراسات الأخلاقية لدى فلاسفة الاسلام خاصة الفارابي [٢٧] • بعد انتهى من دراسة الأخلاق الغربية في أحدث تطوراتها [٢٨] • وهو يوزع جهوده بين التأليف والتحقيق ويهتم خاصة بالأخلاق لدى فلاسفة الاسلام خاصة المنطقتين منهم مثل الفارابي ويحيى بن عدي وأبو سليمان المنطقي السجستاني وبينما درس وحقق « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية » [٢٩] وقدم لنا فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني [٣٠] فقد تناول فلسفة الفارابي الأخلاقية من خلال تحقيقه ودراسته « رسالة التنبيه على سبيل السعادة » وبالطبع فان تقديم وتحقيق التراث الأخلاقي لفلاسفة الاسلام يأتي بالضرورة سابقا على محاولة دراسته بل يساعد ويؤسس على هذه الدراسة وقد سار الدكتور سحبان في هذا الاتجاه باذلا جهدا كبيرا في تتبع الكتابات العربية الاسلامية في الأخلاق •

ويقدم لنا خليفات « مقدمة نقدية لرسالة التنبيه على سبيل السعادة » في الفصل الأول من دراسته حول الرسالة حيث يقوم أولا بـ « تحقيق عنوان الرسالة فقد وردت في كتب التراجم القديمة بعناوين مختلفة • لذا فهو يعمل على تحديد العنوان الأصلي الذي أعطاه الفارابي لمؤلفه من خلال الفحص النقدي للأخبار التاريخية [٣١]

ويقوم ثانيا باثبات صحة نسبة الرسالة للفارابي • « بعد تحقيق عنوان الرسالة وبيان أن للفارابي رسالة بهذا العنوان [يرى من الضروري] الانتقال الى اثبات أن « المادة » التي بين أيدينا هي من تأليفه يقينا[٣٢] ولذا فهو يقابل موضوعات الرسالة بما في مؤلفات الفارابي من موضوعات وقضايا وعبارات حتى تبين مدى التماثل والتشابه بينهما وذلك في الموضوعات التالية : تعريف السعادة ، سبيل ، نيل السعادة ، اللذة سعادة زائفة ، السمة الحيادية للطبيعة البشرية — الخلق عادة مكتسبة بالتكرار ، دور التكرار والعادة في «الأخلاق والكتابة» ، طرق تعليم الفضيلة، التقابل بين الطب والأخلاق، الأمثلة على الفعل المتوسط الفاضل ، أقسام القوة الناطقة والعلوم المتعلقة بكل واحد منها ، معاني الفعل ، فائدة علم المنطق والنحو الأوائل والبديهيات • ويحدد لنا أغراض المقارنات السابقة ونتائجها بقوله : « يتمثل الغرض من المقارنات السابقة في تحديد النصوص المتطابقة أو شبه المتطابقة في كل من « رسالة التنبيه » ومؤلفات الفارابي الأخرى المعروفة بحيث نتخذ من هذا الأمر عند ثبوته دليلا ممتازا على صحة نسبة الرسالة التي نحققها للفارابي[٣٣] • ثم نتناول بعد ذلك زمن كتابة الرسالة بالمقارنة مع مؤلفات الفارابي ويرى أنها تأتي في فترة متأخرة من كتابات الفارابي وتمثل أكمل وأنضج كتاباته •

ويتناول في الفصل الثاني مصادر رسالة التنبيه على سبيل السعادة أولا في مؤلفات الفارابي • ثم المصادر العربية الاسلامية ثم المصادر اليونانية فهناك الرسالة تأثير جلي بأفلاطون الذي بحث تحت عنوان «الخير» • ما سيعالجه ارسطو تحت عنوان « الغاية الانسانية» ويعالج الفارابي الخيرات كأصناف من الغايات موفقا بهذا بين موقفي افلاطون وارسطو • ويؤكد د • سحبان ان النظريات والعبارات الواردة في رسالة التنبيه تجسد الروح الارسطية تجسيدا واضحا[٣٤] • وبعد أن يبين الموضوعات والمواضع التي تتأثر بها الأخلاق عند الفارابي بالارسطية

يكرس فقرة هامة لبيان أثر كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » فى « رسالة التنبيه » [٣٥] .

ويبين فى الفصل الثالث أثر رسالة التنبيه على سبيل السعادة فى الفكر الفلسفى فى الاسلام . لقد ظلت « رسالة التنبيه » فى حدود الشواهد الموضوعية المتاحة لنا ـ مؤثرة فى الفكر الفلسفى فى الاسلام قرونا ثلاثة . وربما يرجع امحساء تاثيرها بعد هذا التاريخ الى هيمنة اللاعقلانية الصوفية على العقل المسلم عموما . ولقد استطاع المؤلف أن يقف على بعض المؤلفات التى نقلت عن « الرسالة » [٣٦] نصوصا طويلة أو قصيرة ، عبارات أو أفكار ويبين أن كل هذه المؤلفات التى يذكرها لنا لم تذكر اسم الفارابى من قريب أو بعيد . نجد ذلك لدى كل من :

يحيى بن عدى (٢٨٠ ـ ٣٦٤ هـ) ، أبو سليمان المنطقى السجستانى (ت ٣٨٠ هـ) أبو الحسن العامرى (ت ٣٨١ هـ) أبو عبد الله الخوارزمى (ت ٣٨٧ هـ ـ ٩٩٧ م) الراغب الاصفهانى (ت ٥٠٢ هـ) . أبو حامد الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) ابن باجة (ح ٤٠٠ هـ ـ ٥٣٣ ـ) الشهرستانى (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ) موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٥٥٧ ـ ٦٢٩ هـ) ابن أبى الربيع ، ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) .

ويصف فى الفصل الرابع مخطوطات رسالة التنبيه على سبيل السعادة وبين أسس تحقيق النص [٣٧] . ويقدم فى الفصل الخامس عرض عام لموضوع رسالة التنبيه . فالرسالة تعالج عددا كبيرا من القضايا الفلسفية المختلفة بايجاز ودقة يحددها لنا الدكتور خليفات فى الآتى :

أولا : القيمة الذاتيــة .

ثانيا : كيفية نيل الســعادة .

ثالثا : شروط الجميل .

رابعا : القدرات الانسانية وصلتها بأفعالنا .

خامسا : نظرية الوســط الفاضل ، وتتناول : ماهية الوسـط الفاضل ، كيفية الوصول اليه ، التحقق من فعل الوسط الفاضل ، التحذير عن اشباه الوسط الفاضل ، أقسام اللذة .

سادســا : تصنيف المدركات والصنائع والعلوم . وتشمل أقسام الفلسفة ، صناعة المنطق ، المنطق والنحو ، أوليات المنطق .

ثم يقدم لنا نص الرسالة محققا [٣٨] تحقيقا يتسم بالدقة اعتمادا على مخطوطات تسعة توجد للرسالة .



خامسا : ناجي التكريتي والتفسير الافلاطوني للأخلاق في الاسـلام

ويسهم الدكتور ناجي التكريتي وهو من الأســاتذة العراقيين المتعمقين في درس الفلسفة الأخلاقية بعدد من الدراسات عن الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الاسلام وقد تنوعت أبحاثه بين الدراسة والتحقيق وتعددت كتاباته بالعربية والانجليزية . ويمكن أن نشير الى اسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق والتي تتمثل في الآتي :

ـــ الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام [٣٩] .

ـــ الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المــالك في تدبير الممالك [٤٠] .

ـ فلسفة الأخلاق (ص ٢٨٩ ـ ٣٤٨) الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق .

ـ أصل الدولة والمجتمع عند الفارابي ، دراسات عربية واسلامية ، بغداد ١٩٨٣

ـ الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣ بالانجليزية .

ـ ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ١٣ عام ١٩٧٦ .

ـ المعنى الأخلاقي للصداقة في الفلسفة الإسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي المجلد الحادي والثلاثون عام ١٩٨٠

يهتم الدكتور التكريتي برصد الفكر الأخلاقي العربي الاسلامي بمعنى الرحب الذي يشمل ما يطلق عليه ارسطو العلوم العملية ، الأخلاق والسياسة كما يظهر في دراسته عن ابن أبي الربيع والفارابي بل يحاول أن يؤسس للاخلاق الإسلامية بما سبقها لدى العرب في الجاهلية كما نجد في بحثه عن فلسفة الأخلاق في كتاب حضارة العراق الذي يبدأ بتمهيد في معنى وتعريف الأخلاق ، ثم بيان الأخلاق العربية قبل الاسلام كما تجلت في الأمثال والأشعار التي أوضحت لنا المثل العليا العربية مثل الشجاعة واكرام الضيف وحفظ العهد وضبط النفس عند الغضب ثم يتناول الأخلاق القرآنية والأخلاق في الحديث النبوي ويقف عند بعض الشخصيات الأخلاقية في الإسلام مثل : الحسن البصري والجاحظ والماوردي حتى يصل الى فلاسفة الإسلام (٤٢) . ونجد أيضا الاهتمام بالأخلاق في الجاهلية في دراسة بالانجليزية تحمل نفس العنوان .

الا أن الملاحظ في دراسات التكريتي الاهتمام بفلاسفة المسلمين الذي يوسع من فهمنا لهم حتى يشمل مفكري الاسلام من : فلاسفة متكلمين وفقهاء وصوفية وأدباء . ويتضح ذلك في كتابه الأسس الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام ومع هذا فالملاحظ

عليه فى كتاباته تأكيده الدائم على الأسس اليونانية للفلسفة فى الاسلام وعدم تصور فلسفة اسلامية ذات خصوصية مستقلة عن جهود اليونان ومن هذا المنطلق نعرض لكتابه الذى يؤكد هذه الحقيقة بل يقصرها فقط على النزعة الافلاطونية ذات التأثير القوى على مفكرى الاسلام •

لقد كان الرأى السائد عند « رينا » و « مونك » ويسعى التكريتى الى معارضة ذلك حيث يرى تيارا افلاطونيا قويا يسير بجانب التيار الارسطى ولا يقل عنه قوة وأهمية ، بل انه يرى أن الفلاسفة المشائين فى الاسلام يبتعدون عن أرسطو ويسيطر عليهم أفلاطون خاصة فى مجال الأخلاق والسياسة • وهناك من مؤرخى الفلسفة الثقات من تبينوا ذلك مثل : الشهر ستانى من القدماء وبينس من المستشرفين ومحمود الخضيرى من المحدثين •

ويوضح التكريتى هذه الدعوى التى يقوم عليها بحثه خلال اثنى عشر فصلا تتناول على التوالى : الأخلاق الافلاطونية اليونانية ، فلسفة ارسطو الأخلاقية الوسائط التى انتقل بها فكر أفلاطون الى المسلمين عبر المدارس الافلاطونية غير الاسلامية ، الأخلاق عند ابن المقفع ثم مدرسة الكندى الفلسفية التى تضم : البلخى ، ابن كرتيب أبو بكر الرازى فى الفصل السادس ومدرسة السجستانى : ابن عدى ، ابن الخمار ، العامرى ، التوحيدى فى الفصل السابع والفلاسفة المشائين : الفارابى ابن سينا أبو البركات البغدادى مسكويه ابن باجة ، ابن طفيل ويخصص الفصل التاسع لغلاة الشيعة الاسماعيلية • وتأتى الفصول الثلاثة الأخيرة لتتناول أثر افلاطون فى الفقهاء والمتكلمين والصوفية فالصوفية على اختلاف مدارسهم كانوا يرون فى أفلاطون شيخهم الأكبر ومعلمهم الأول •

الا أن هذه الدعوى تحتاج الى النقاش سواء فى فحواها العام أو فى تفصيلاتها الجزئية خاصة أنها تقوم على منهج « التأثير والتأثر » الذى يحتاج بدوره الى نقاش حيث تكتنفه كثيرا من المحاذير

وتحيط به عديد من المخاطر • والسؤال الآن ليس أيهما أكثر تأثيرا فى الفلسفة الاسلامية أفلاطون أم أرسطو ، فليست مهمتنا هى دحض هذه الفكرة أو اثبات الفكرة المقابلة القائلة بارسطية التفكير الأخلاقى فى الاسلام • بل قضيتنا تنحصر فى ما هى خصائص الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الاسلام ، والى أى مدى كانت متأثرة باتجاهات يونانية سابقة عليها ، وما هى ملامح هذه الاتجاهات وعلاقتها بالحضارة العربية الاسلامية التى كان لها خصوصيتها ونسقها الأخلاقى المستمد من الحضارة الاسلامية وعلومها المختلفة • وهذا يستدعى منا مناقشة فصول الكتاب وما جاء فيها من قضايا •

يتناول الفصل الأول من الدراسة «الأخلاق الأفلاطونية فى الفلسفة اليونانية » فى عدة فقرات يؤخذ عليها عدم الالتفات الى التراث الأخلاقى الشرقى السابق عليها(٤٤) فهى تبدأ بالشعراء الأوائل هوميروس وهزيود والطبيعيين الأوائل ثم الأورفية والفيثاغورية ويتوقف عند السفسطائين الذين مهدوا لقيام علم الأخلاق • وفى الفقرة الثانية الأخلاق السقراطية حيث يتابع جملة مؤرخى الفلسفة فى القول ان سقراط مؤسس علم الأخلاق • ثم يتحدث عن أفلاطون السقراطى ومصنفاته الأخلاقية ويؤخذ عليه اغفاله أهم محاورات أفلاطون الأخلاقية (الجمهورية) ثم يعرض للطبيعة والأخلاق ، ثم النفس ونظرية المثل ، فالفضيلة وفى الفقرة التاسعة الفن والأخلاق وأخيرا السياسة والأخلاق • ويخصص الفصل الثانى لبيان « فلسفة ارسطو الأخلاقية » •

ويحدثنا عن المدارس الأفلاطونية غير الاسلامية فى العالم الاسلامى : الصابئة ، البراهمة ، الديصانية والكنائس المسيحية ، الهرامسة ويفصل الحديث عن فرق الصابئة ويذكر علمائهم وفى رصده لهذه المدارس يوضح اهتمامها بالفلسفة اليونانية عامة وفلسفة أفلاطون خاصة • أما تأثير أفلاطون فى مفكرى المسلمين فى مجال الأخلاق فهو ما لم يذكره ولا يذكر كيف كان هذا التأثير ومداه • وفى الفصل التالى

بين « انتقل التراث الأفلاطوني الى العالم الاسلامي » يشير فيه الى أن هذا الاتصال الهام تم مبكرا بين العرب قبل الاسلام وبين اليونان والاتصال الهام بدأ في عهد الأمويين وأفلاطون بالذات عرفه المسلمون مبكرا في زمن خالد بن يزيد • ويأتي الفصل الخامس وهو من أصغر فصول الكتاب عن « عبد الله بن المقفع » الذي حرص المؤلف على الحديث عنه بين مفكري الاسلام[٤٥] • وتمثل الفصول التالية أفلاطون الأخلاقي عند فلاسفة المسلمين •

يتناول الفصل السادس مدرسة الكندي الفلسفية أول مدرسة أفلاطونية في العالم الاسلامي ، والكندي أول فيلسوف اسلامي على النسق اليوناني • وقد كان يتصور أنه فيلسوف مشائي خالص لكن المؤلف يرى أن ظهور رسائله وطبعها التي أضواء كثيرة على حواشي فلسفته ولا شك أن جزءا كبيرا وهاما من هذه الفلسفة أرسطوطاليسي ولكن هناك جزء منها لا يقل في كمه وأهميته عن الجزء الأرسطي بحيث يمكننا أن نقول أن أساس فلسفة الكندي وركائزها أفلاطوني • ويرى التكريتي أن أوضح أثر لافلاطون على الكندي هو نظريته في النفس فهي عند جوهر روحاني الهي بسيط خالد أي كما ذهب أفلاطون • والكندي يذكر تقسيم أفلاطون لقوى النفس الى: النفس الشهوانية والغضبية والعقلية ، أما عن خلود النفس فيبرهن عليه الكندي بدليل أفلاطون[٤٦] ويتناول مدرسته الفلسفية أو من تابعه وأول هولاء هو أبو زيد البلخي الذي يظهر لنا من حديث التوحيدي فيلسوفا توفيقيا له كتاب في « أخلاق الأمم » والظاهر من أسلوب البلخي أنه أقرب الى طريقة الادباء منه الى الفلاسفة ثم يحدثنا عن ابن كرنيب ثم يتناول أخيرا أبو بكر الرازي فـ « فلسفة الرازي أفلاطونية واضحة بل لعله يمثل مدرسة أفلاطونية كاملة بين مفكري الاسلام • ويذكر لنا التكريتي آثار أفلاطون في فلسفة الرازي الميتافيزيقية والطبيعية ثم في فلسفته الأخلاقية ذلك الأثر الذي يظهر في كتابه « الطب الروحاني » « طب النفوس » والهام

فى حديثه عن الرازى هو بيان تأثيره فى الفيلسوف الأخلاقى المشهور مسكوية الذى اهتم بكتب الرازى خاصة الطب الروحانى ورسالته فى اللذة لهما أثر واضح فى كتابه « تهذيب الأخلاق » وفى رسالته فى اللذات والآلام • وفى رسالة الحسن بن الهيثم فى « طبيعتى اللذة والألم » وله أيضا تأثيره على اخوان الصفا ويحى بن عدى وبهذا يكون الرازى أكثر أفراد هذه المدرسة تأثيرا وتصنيفا فى الأخلاق بما لا يقاس بما لدى زميليه البلخى وابن كرنيب •

ويدور الفصل السابع على مدرسة السجستانى الفلسفية : يحى ابن عدى ، ابن أبى زرعة ، التوحيدى ، ابن الخمار ابن أبى السمح ومسكوية والعامرى والغريب ان يطلق عليها اسم السجستانى مع ان بن عدى من أساتذته • وقد بنى أعضاء المدرسة الأخلاق على معرفة النفس وخلودها كما تظهر لدى أفلاطون • « اما عن افلاطونية السجستانى فالواقع أنه اطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة الا أنه لم يكن أرسطيا بل كان أفلاطونيا واضحا • ويظهر أثر أفلاطون عليه واضحا فى معالجته للنفس • أما السعادة عنده فتأتى من طريق الابتعاد عن الشهوات والتوجه نحو العقل •

والشخصية الثانية وهو فى الحقيقة - يعد شد رأس المدرسة هو يحى بن عدى (٤٧) وما يهمنا هو كتابه « تهذيب الأخلاق » الذى يعتبر من الكتب الرائدة فى مجال فلسفة الأخلاق فالمؤلف عاش فى القرن الرابع الهجرى بينما الكتابات الأخلاقية ازدهرت بعد هذا التاريخ • ويولى التكريتى ابن عدى عناية خاصة ويحقق كتابه وينشره بالانجليزية • وابن عدى يؤمن ان الانسان يتميز بالعقل والفكر وعليه الا يتبع هواه فيميل عن طريق الكمال الذى لا يأتى الا عن طريق الارتياض بمكارم الأخلاق والابتعاد عن المساوىء • ويرى أن سبب اختلاف الأخلاق عند الناس هى النفس • وحين يعالج الفضائل والرذائل يذكر عشرين فضيلة وما يقابلها من الرذائل ويرى أن على الانسان أن يتفقد عيوبه

ويحاول اصلاحها ويتبع الأخلاق المحمودة ويعتاد ويتخلق بها • والانسان التام عنده هو الذى لم تفته فضيلة من الفضائل ولم تشنه رذيلة من الرذائل •

ثم يعرض لبقية أفراد المدرسة ويذكر ابن الخمار حياته وكتبه ويتحدث عن الوجود وأنواعه ومعرفة الله ولا يذكر لنا اسهاماته الأخلاقية ان كانت له اسهامات • ثم يتناول العامرى صاحب كتاب السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية •• الذى يجمع بين دفتيه آراء أخلاق جامعة لمفكرى الغرب والشرق واليونان • ويؤكد أفلاطونية العامرى فى أمر سعادة الانسان وتوازن قوى النفس والحياة الفاضلة ، واللذة عند العامرى وهى اللذة العقلية لأنها لذة المعرفة • وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا على أفلاطون • وينتقل المؤلف من الحديث عن الأخلاق الى الحديث عن السياسة عند العامرى وهى تنقسم الى ثلاثة أقسام : سياسة الرئيس لنفسه وأسرته والثالث أمر رعيته وهذا التقسيم الثلاثى يتفق ومفهوم العلوم العملية عند أرسطو الذى ينقسم الى رياضة الانسان لنفسه (الأخلاق) وأهل منزله (تدبير المنزل) ورعاية (السياسة) وهذا ان صح يؤكد ارسطية العامرى وتلك حقيقة •

ويتناول فى النهاية أبو حيان التوحيدى الذى اطلع على الفلسفة اليونانية ونجدها فى كتاباته المتعددة : المقابسات ، الامتاع والمؤانسة ، الهوامل والشوامل •

ويخصص الفصل الثامن لبيان أثر أفلاطون فى الفلاسفة المشائين[٤٨] ويميز الدكتور التكريتى بين ارسطيتهم فى الميتافيزيقا والمنطق والطبيعيات وأفلاطونيتهم فى السياسة والأخلاق • وبالطبع هذا ينطبق على أول الفلاسفة الذين يعرض لهم وهو الفارابى الذى كان لأفلاطون أثر كبير عليه فى الأخلاق والسياسات • وينطبق نفس القول على ابن سينا الذى يتابع أرسطو فى أكثر كتبه الا انه أفلاطونى

مع أفلاطونية محدثة فى رسائله فى النفس ، ورسائله القصصية : رسالة الطير ، سلامان وابسال ، حى بن يقظان • ويتحدث عن السعادة والمراحل الموصلة اليها • ويعرض لنظرية ابن سينا فى النفس لكى يقيم على أساسها نظريته الأخلاقية التى تأثر فيها بأفلاطون • وما حدثنا به عن الفارابى وابن سينا نجده فى حديثه عن أبو البركات البغدادى الذى يحرص على بيان أفلاطونيته وان كان حديثه عنه ينصب على النفس لا الأخلاق •

ويتوقف — بعد ذلك — عند مسكويه الذى اتجه الى الأخلاق اتجاها كاملا وألف فيها عدة كتب : « تهذيب الأخلاق » الفوز الأصغر ، « السعادة » درس الفلسفة وتأثر بها بالاضافة لتضلعه فى الثقافة الفارسية ويعترف التكريتى ان مسكويه أقرب الى أرسطو فى كليات فلسفته الا انه يقترب كثيرا من فلسفته أفلاطون • وماذا لو كانت الأخلاق هى كليات فلسفته ؟ ثم يشير الى تأثر ابن باجة وابن طفيل بأفلاطون ويستثنى من ذلك ابن رشد الذى لا يذكره فى سياق حديثه عن الفلاسفة المشائين •

ويرصد فى الفصل التاسع «أفلاطون عند غلاة الشيعة الاسماعيلية خاصة أحمد الكيال (الذى يقول بالمثال الأفلاطونى ، والقرامطة كما يبدو فى رسائل جابر بن حيان تأثيرا أفلاطونيا • ورسائل اخوان الصفا ، وهى عمل اسماعيلى بحث كان يتخذ أداة لنشر الدعوة ذات أثر أفلاطونى فيما يتعلق بالنفس • ويدور الفصل العاشر « حول افلاطون الأخلاقى عند الفقهاء ويعرض نماذج من تأثروا بأفلاطون خاصة (الحب الأفلاطونى) الذى يتضح فى كتاب الفقيه ابن داود الظاهرى وطوق الحمامة لابن حزم • ثم يشير الى أهم الأفكار الأفلاطونية فى كتاب الأخلاق لابن حزم ، والروح لابن القيم الجوزية اذ كان الكتابان أثر أفلاطونى واضح • ويتناول فى الفصل الحادى عشر « أثر أفلاطون فى علم الكلام » خاصة وان علم الكلام يمثل عند البعض الحركة

الفلسفية الحقيقية في الاسلام • ويلاحظ ان علماء الكلام لم يأخذوا بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حربا عنيفا ومن هنا اتجه علماء الكلام الى أفلاطون • ويتناول التكريتي تأثير أفلاطون على كل فرقة كلامية ويبدأ بالأشاعرة وخاصة الجويني في قوله بخلود النفس وروحانيتها وهي النظرية التي سيأخذ بها باقي الأشاعرة خاصة الغزالي • ويظهر أثر أفلاطون لدى المعتزلة • ان هناك تقاربا بين أفكار المعتزلة في الاختيار وحرية الارادة وبين أفلاطون • .

ويخصص الفصل الأخير لأثر أفلاطون الأخلاقي في التصوف فقد عرف الصوفية نظريته في خلود النفس خلال « فيدون » وقد كان أفلاطون المبشر الأول والباني الحقيقي لعلم الأخلاق • والتصوف — في نهاية الأمر — مذهب أخلاقي لتطهير النفس ، بل ان تعريفات الرسالة القشيرية للتصوف التي جاءت على لسان كبار صوفية أهل السنة هي تعريفات أخلاقية • وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس أساسا لوضعهم في المعراج الروحي • ويعرض لأبو طالب المكي ، والغزالي الذي تظهر لديه الأخلاق الأفلاطونية • ثم ابن عربي الذي أقام نظريته الأخلاقية على نظرية الوجود فوضع فكرة الانسان الكامل متأثرا بفكرة أفلاطون التشبه بالله ، وعند ابن عربي الطريق الى السعادة النفسية هو المعرفة الحقة وهو اميل الى المذهب الأفلاطوني • ويعرض لابن سبعين الذي يذكر أفلاطون في رسائله • ويتناول آراء ابن سبعين في النفس التي تتشابه وآراء أفلاطون • ثم السهروردي المقتول الذي يرى في أفلاطون امام الحكمة ويقول « رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور » • وينهي الفصل بالحديث عن ابن عطاء الله السكندري وأفلاطونيته • وفي خاتمة قصيرة جدا يؤكد على دعواه الأساسية بوجود تيار أخلاقي أفلاطوني شمل معظم مفكري الاسلام على اختلاف مدراستهم وعصورهم • .

والحقيقة ان التكريتي في جهده هذا يؤرخ لنا لتاريخ الفلسفة

الأخلاقية فى الاسلام وهو ميدان كتب فيه عديد من الدراسات ويتضح هـذا فى دراسته عن الأخلاق التى قلل فيها أو بمعنى أدق لم يتعرض لتلك الفكرة التى حاول التأكيد عليها فى دراسته التى تناولناها .



سادسا ـ المذاهب الأخلاقية فى الاسلام :

نتناول فى هـذه الفقرة ما قدمه كل من عبـد الحى قابيل فى « المذاهب الأخلاقية فى الاسـلام »[٤٩] دراسـة فى مذهب الواجب والسعادة ، وحامد طاهر فى « الفكر الأخلاقى فى الاسـلام »[٥٠] الذى يتسـع من مجال دراسـة الفلسفة الأخلاقية لتشـمل الفكر بمعناها الواسـع ...

يؤكد قابيل فى كتابه وجود فلسفة أخلاقية اسلامية ويرى ان من الظلم انكار هـذا الجانب الهام « بعد الدراسات المتعددة التى أعدها الباحثون فى مجال فلسفة الأخلاق الاسـلامية ، يعد من باب التجاوز القول انه لا توجد فلسفة أخلاقية فى الفكر الاسلامي كما يعد من الجور اهمال هـذا الجانب الأصيل فى الفلسفة الاسلامية[٥١] وبالطبع تختلف هـذه المذاهب الأخلاقية عن الأخلاق القرآنية ، ذلك لان المؤلف يؤكد على وجود عناصر أخرى يونانية وغيرها مع المصادر الاسلامية . و « لا يمكن لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولا عميقة مردها الكتاب والسنة أولا » لكنه يضيف اليها ما سرى الى التراث الاسلامى من تعاليم الشعوب التى اعتنقت الاسلام فضلا عما أقره الاسلام من سنن العرب فى الجاهلية وما انتقل الى الثقافة الاسلامية من ثقافة يونانية ورومانية أو حكم هندية وفارسية » وهو هنا يختلف عمن يكتفون فقط بالقرآن والسنة . ويكرر هـذا المعنى ثانية فى قوله : لقد أشرنا من قبل الى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية ، ولكن من الخطأ أن نزعم ان هذين المصدرين الدينين يقدمان مذهبا أو مذاهب أخلاقية مكتملة. فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب لكن علينا أن نلتمسها فى عمق وتفصيل لدى المفكرين الاسلاميين »[٥٢] .

وأهمية هـذه الدراسة بالاضافة الى متابعتها للجهود الأخلاقية لدى الشعوب الأخرى خاصة اليونان كمصدر للمذاهب الأخلاقية تأتى من التحليل الذى يقدمه المؤلف فى المقدمة والذى يحدد اتجاهين أساسيين فى الأخلاق الاسلامية الأول هو الإتجاه العملى السلوكى الذى نجده فى كثير من كتب الوصايا والنصائح والتوجيهات اعتماداً على الكتاب والسنة وتحمل معظم مؤلفات هـذا الاتجاه عنوان « مكارم الأخلاق » كما لدى ابن أبى الدنيا والخرائطى والطبرسى • ويشير الى نموذجين فى هـذا الاتجاه ابن حزم ورسالته ومداواة النفوس، والغزالى وكتابه أحيـاء علوم الدين ، الذى يعد بحق المرجع الأول لدارسى الأخلاق العملية فى الاسـلام ويذكر من دراسات المعاصرين كتاب جاد المولى « الخلق الكامل » والدراسة الأكثر عمقا للدكتور دراز « دستور الأخلاق فى القرآن » •

والاتجاه الثانى (النظرى) الذى يعرض للقضـايا والنظريات الأخلاقية كنظرية الخير والشر وفكرة الارادة والمسؤولية أو الثواب والعقاب أو نظرية الواجب والسـعادة • وقد عرض لهذه المشـكلات الفلاسفة المشائين العرب • وهو يرى ان الأخلاق العملية لـما لها من صبغة دينية ظاهرة وان طغت على الأخلاق النظرية فانها لم تلغها »[53] • ويرى أن هـذا الاتجاه النظرى الذى كتب فيه عديد من الدراسات الجادة لا يزال ذا سمة ويحتاج الى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه[54] • ويبدو ان المؤلف يتدب نفسه للقيـام بهذه المهمة وبعبارة أخرى فان كتابه يندرج تحت هـذا الاتجاه الذى كتب فيه عبد العزيز عزت عن مسكوية ومحمد يوسف موسى عن فلسفة الأخلاق فى الاسـلام وأحمد صـبحى فى الفلسـفة الأخلاقية بين العقليين والذوقيين •

ويدور بحثه حول المذاهب الأخلاقية الكبرى وأخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة • وقد قسم الدراسـة الى قسمين الأول ينصب على

مذهب الواجب فى الاسلام يبين فى الفصل الأول مدلوله وخصائصه وفى الثانى مصدر الالزام به وفى الثالث القانون الأخلاقى فى الإسلام وعالج الثانى مذهب السعادة عرض فى الفصل الأول الاتجاهات الرئيسية للسعادة عند اليونان وفى الفصل الثانى السعادة فى الكتاب والسنة وفى الثالث السعادة عند المتصوفة المسلمين وفى الرابع السعادة عند الفلاسفة المسلمين خاصة : الفارابى وابن سينا ومسكويه وابن باجه وابن طفيل .

ويرى حامد طاهر أيضا ان « الفكر الأخلاقى فى الاسلام » مازال رغم كثرة ما كتب فيه أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدراسين المعاصرين فى العالم الاسلامى ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى وأكثرها خصبا وأشدها علاقة بحياة المجتمعات التى تعيش فيها ، وانما أيضا لأنه أكثرها غموضا وأقربها التصاقا بالحياة . ويرى أن الجانب الأخلاقى فى الاسلام يحتاج لكثير من الضبط والتحديد ، ويثير بعض الأسئلة التى مازالت تمثل ثغرات فى علم الأخلاق الاسلامى مثل ما هى حدود الطابع الفردى والجماعى فى الأخلاق الاسلامية وكيف يمكن أقامة الانسجام بينهما(٥٥) .

ويتساءل اذا كان الاسلام قد قدم مذهبا أخلاقيا متكاملا فما هى مصادر هذا المذهب وكيف يمكن استخلاصه وصياغته تمهيدا للدعوة الى تطبيقه فيما بعد ؟ ويرى أن محاولة الاجابة عن مثل هذه الأسئلة هى ما يجب ان تتجه اليه بالعمل جهود الدراسين المحدثين من أجل تحديد علم الأخلاق الاسلامى فى وقتنا الحاضر . ويرى ان الفكر الأخلاقى فى الاسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة المسلمين وحدهم وانما هو متناثر فى كتابات الأدباء والفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام وهذا الفهم الجديد يضع الدارسين المحدثين على مصادر اسلامية أصيلة تتناول الأخلاق على عكس ما جرى عليه الدراسين حتى وقت قريب من اعتبار ان مسكويه أكبر ممثل للأخلاق فى الاسلام .

ويقدم حامد طاهر فى كتابه عدة نماذج تقوم على مسلمة أولية فى علم الأخلاق ... وهى ان الخلق فى تحليله البسيط عبارة عن دافع وسلوك ومن هـذه المسلمة يمكن أن نميز بسهولة فى هـذه النماذج عدة دوافع اخلاقية مثل (الحسد ، البخل) وعدد آخر من السلوك الأخلاقى مثل (آداب المجالسة ، آداب العالم والمتعلم)(٥٦) . يسعى حامد طاهر إذن الى توسيع دائرة المنابع أو المصادر التى يستقى منها الدارسون عناصر هـذا الفكر فجاءت بعض النماذج من كتابات الأدباء (ابن المقفع والجاحظ) وبعضها من الصوفية (المحاسبى والحكيم الترمذى) وبعضها من الفقهاء (ابن حزم) وبعضها من الوعاظ والمصلحين الاجتماعيين (ابن الجوزى) ولكنها جميعا نماذج أخلاقية فى المقام الأول . وقد قدم لكل نموذج نبذة مختصرة عن الكاتب مع التركيز بصفة خاصة على منهجه .

وترتبط هاتين الدراستين بمجموعة أخرى من الدراسات تتناول الأخلاق فى اطار تاريخ الفلسفة أو تدرس فى سياق واحد الأخلاق الاسلامية مع أخلاق الفلسفة العربية ويمكن أن نشير بايجاز الى بعض هـذه الدراسات ونذكر أولا دراسات الدكتور كمال جعفر الأخلاقية وهى : « فى الفلسفة والأخلاق » ١٩٦٨(٥٧) و « دراسات فلسفية وأخلاقية »(٥٨) ١٩٧٧ و « مدخل الى الأخلاق »(٥٩) ١٩٨٠ وهو القسم الثانى من كتابه فى الفلسفة والأخلاق . حيث يعرض فى خمسة فصول للأخلاق بشكل عام الأول مقدمات حول علم الأخلاق تمهيد ومقدمات ويتناول الفصل الثانى الأخلاق فى الفكر اليونانى . والثالث « الأخلاق فى الأفلاطونية المحدثة والرابع الأخلاق فى الفلسفة الحديثة والخامس الأخلاق فى المحيط الإسلامى فى ميادين : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف .

ويؤكد المؤلف فى المقدمة حرصه على تقديم العمل فى صورة مقارنة حيث يضع أهم النقاط وأدق الفترات التى تمثل نقاط التحول

فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية . والحقيقة ان العمل يتضمن دراسة هامة عن الاخلاق فى الأفلاطونية المحدثة ربما تكون الوحيدة فى اللغة العربية وقد أفاد كمال جعفر الدراسات الأخلاقية من خلال مؤلفاته ومن خلال اشرافه على عدة أبحاث هامة فى فلسفة الأخلاق فى الاسلام مثل :

بحث مقداد يالجن : فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية .

بحث محمد يوسف بن الحاج : المنهج الصوفى فى الأخلاق .

بحث أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية لصوفية القرن الثالث الهجرى .

ونجد نفس الموقف لدى الدكتور محمد عبد الستار نصار فى كتابه « دراسات فى فلسفة الأخلاق »(١٠) الذى يرى ان الأخلاق هى الأساس فى بناء الأمة ، ولن يتأتى ذلك الا اذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم ومن هنا فهو يقدم دراسته هذه من أجل ابراز أهم الاتجاهات السائدة فى الأخلاق والموازنة بينها ونقدها مع بيان أصولها وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية وبجانب هذا يتناول الجانب العملى للأخلاق الذى يتجلى فى دراسة الفضائل والحقوق والواجبات . وهو لا يغفل الجانب التاريخى لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة وأن كان هذا الجانب لا يأخذ نفس درجة الاهتمام التى يوليها المؤلف للجانب الموضوعى . لذلك تأتى دراسته فى قسمين الأول : الجانب الموضوعى ويقع فى ثلاثة عشر فصلا والثانى التاريخى فى ستة فصول .

يتناول الفصل الأول من الباب الأول مدخل عام الى علم الأخلاق يعرض لتعريفه وموضوعه وتقسيمه الى نظرى وعملى وغايته وثمرته وصلته بغيره من العلوم ويعرض الفصل الثانى لمشكلة الأخلاق بين المعيارية والواقعية والثالث الأخلاق بين النظرية والتطبيق والرابع

الحقيقة الأخلاقية بين الإطلاق والنسبية . والخامس للخلق : تعريفه وتكوينه ويدور الفصل السادس حول الوراثة والبيئة وأثرهما فى تكوين الخلق ويخصص السابع لـ « مقياس الواجب » والثامن « مقياس الغاية » والتاسع « مقياس الكمال » والعاشر « الضمير والحادى عشر « المثل الأعلى » والثانى عشر « العلاقة بين الفرد والمجتمع » والثالث عشر « الأخلاق العملية » .

ويخصص القسم الثانى للجانب التاريخى فى دراسة الأخلاق فى ستة فصول الأول منها « الأخلاق فى بلاد الشرق » يليه البحث الخلقى عند الأغريق والرومان الفصل الثانى والفصل الثالث الأخلاق فى ظل المسيحية ويستفيض فى الفصل الرابع فى الحديث عن الأخلاق فى ظل الاسلام حيث يعرض بعد التمهيد للأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم ويتحدث عن الالزام الخلقى فى نظر القرآن والمسؤولية الخلقية وعناصرها والحكم الأخلاقى والجانب العملى فى الأخلاق القرآنية ثم الأخلاق عند مفكرى الاسلام : الكندى والفارابى واخوان الصفا ومسكويه والغزالى وابن باجة وابن طفيل . ويدور الفصل الخامس حول « الفلسفة الخلقية فى العصر الحديث » ويمر سريعا فى الفصل السادس والأخير على الأخلاق فى الفكر المعاصر .

وتأتى دراسة د. مصطفى حلمى « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام »(٦١) فى نفس الاطار والمقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة الغربيين ومن هنا تأتى الدراسة فى بابين الأول فى ثلاثة فصول تشمل على التوالى تعريف علم الأخلاق وصلته بالعلوم الأخرى والثانى الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو والرواقية والثالث يتناول « مذاهب أخلاقية فى الفلسفة الحديثة » يعرض فيه لمذهب المنفعة العامة وللأخلاق فى البراجماتية والأخلاق عند الفلاسفة الوضعين وفى الماركسية وأخلاق الضمير عند بطلر والواجب عند كانط .

ويتناول الباب الثاني في فصلين المذاهب الأخلاقية في الفكر الاسلامي يمهد في الأول بكلمة عن المنهج ويعرض لمعالم القانون الأخلاقي في القرآن الكريم : الفضيلة ، الإلزام الخلقي • ويدور الفصل الثاني حول حكماء الاسلام والقضايا الأخلاقية حيث يتناول الفرق بين الحكمة والفلسفة ، المنهج عند الفلاسفة ، أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين ويعرض لثلاثة حكماء الاسلام هم : الراغب الأصفهاني ، ابن القيم الجوزية ، عبد الحميد بن باديس •



سابعا — الأخلاق والعقيدة :

ويمكن أن نتناول أخيراً نوعية من الدراسات — وهي تمثل اتجاها مميزا لأساتذة كلية أصول الدين — تربط بين الأخلاق والعقيدة وبعض هذه الدراسات جماعي ، والغرض النهائي منها تعليمي ويمكن أن نحدد هذه الدراسات ونذكر منها : « أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق » كتب قسم الأخلاق د• محمد عبد الستار نصار • وتناول فيه علم الأخلاق ، الحقيقة الأخلاقية بين الأطلاق والنسبية ، الخلق ، الطبيعة الانسانية ، الوراثة والبيئة وأثرها في تكوين الخلق ، الحكم الخلقي ، المقاييس الخلقيه ، المسؤولية الخلقية ثم الضمير[٦٢] • وتتشابه بعض موضوعاته مع جاء في كتابه السابق الاشارة اليه •

وفي نفس الاطار نجد كتاب « دراسات في الفكر العقدي والأخلاقي في الاسلام » اشراف لجنة من كلية أصول الدين كتب الجزء الأخلاقي فيهما الدكتور علي معبد فرغلي (المقالة السابعة) حيث يبدأ بتعريف العلم وموضوعه وفائدته والأخلاق والطب ثم الضمير والحكم الخلقي وتطوره ويعرض للأخلاق المسيحية وأخلاق ما بعد الطبيعة ثم الأخلاق الاسلامية[٦٣] ويميز بين ثلاثة أشكال من الأخلاق الاسلامية :

ــ اتجاه اسلامي أصيل مع ميل الى الأسلوب الفلسفي لا يكاد يظهر (الغزالي) .

ــ اتجاه اسلامي يعتمد على الفلسفة اليونانية نجده لدى مسكويه وابن سينا .

ــ اتجاه اسلامي خالص نجده لدى الماوردي .

ويتوقف في النهاية عند الأخلاق في القرآن الكريم ثم الأخلاق الصوفية .

والكتاب الثالث وهو جماعي أيضا « أضواء على العقيدة الاسلامية والأخلاق » كتب الجزء الأخلاقي الدكتور محمد مصطفى[٦٤] (المقالة السادسة) يتناول فيها تعريف علم الأخلاق وموضوعه وعلاقته بغيره من العلوم وتقسيمه الى نظري وعملي ، وموجز عن تاريخ البحوث الأخلاقية ثم مقياس الحكم الخلقي والمذاهب المختلفة في الأخلاق تحليل مادة خير في القرآن الكريم .

ويعد كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار خير نموذج يعبر عن هذه الدراسات سواء كان ذلك في كتابه الأساسي « العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع »[٦٥] . أو المختصر في العقيدة والأخلاق »[٦٦] يتناول بيصار في قسمين العقيدة أولا في اثنتا عشر فصلا ثم الأخلاق ثانيا في ستة فصول تعرض لتعريف الأخلاق ومناقشة التعريفات المختلفة له . ويعرض لموضوعه ويذكر فائدته وتقسيمه ويتوقف أمام الفطرة الانسانية وآراء العلماء فيها . وفي الفصل الثاني يتناول الخلق نشأته وتربيته عوامل التأثير فيه والفصل الثالث يعرض لموضوع المسؤولية والسلوك ويخصص الفصل الرابع للخير والسعادة عند فلاسفة اليونان ويعرض نفس الموضوع لدى فلاسفة الاسلام في الفصل الخامس حيث يعرض بافاضة لمسكوية ويتناول الخير وأقسامه ووجوب التعاون لتحصيل الخير ثم السعادة والفرق بين الخير ثم السعادة والفرق بين الخير والسعادة . ويخصص الفصل السادس للاسلام والمال .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

١ — كل هذه أسماء لكتابات أخلاقية سوف نتعرض لها بالتحليل في فقرات قادمة ، هذا الفصل .

٢ — محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن القاهرة ١٩٤٠

٣ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٢ ، ط ٢ مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٤٥ وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية .

٤ — كتب عنه كل من : يوسف كرم في المقتطف ، وطه الساكت في الرسالة وأمين هلال في البلاغ وقد نقل لنا المؤلف بعض من آرائهم ص ٤ ، ٧

٥ — محمد يوسف موسى : مباحث في فلسفة الأخلاق مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٤٣ ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٤٨

٦ — د . محمد عبد الرحمن مرحبا المرجع في تاريخ الأخلاق جروس بروس طرابلس لبنان ط ١ ١٩٨٨ ص ١٢ — ١٥ يقول ان هذا الكتاب لا يخلو من الجهد الشخصي لانه لم يتقيد بالنقل عما كتب في تاريخ الأخلاق في المصادر العربية بل رجع أيضا الى تاريخ مصر والى دائرة المعارف الفرنسية وتاريخ الحضارات الأولى لقد صنع بعض مادته ونقل البعض الآخر ص ١٣ ويفضله على غيره ص ١٤

٧ — محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام ص ٣

٨ — المصدر نفسه ص ٦ .

٩ ـ د . أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ـ العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف القاهرة [١٩٦٩] ص ١٥

١٠ ـ د . أحمد صبحي : ص ١٠

١١ ـ المرجع السابق ص ١٨

١٢ ـ يعتمد أحمد صبحي في دراسته على ما قدمه كانط في أسس ميتافيزيقا الأخلاق ويذكر لنا ذلك صراحة ص ٢٣ ، فالنسق الاخلاقي الكانطي هو الذي سيطر على فلسفة الأخلاق . واذا كان يميز بين المشكلة الأخلاقية في نسق دنيي وأنها تتباين مع النسق الكانطي في دراسة الأخلاق فما ذلك الا لان موضوعات ميتافيزيقا الأخلاق هي عند كانط مسلمات من أجل اقامة الأخلاق بينما هي محل ايمان في الاعتقاد الديني (ص ٢٧) وبالتالي فالأخلاق الاسلامية التي يسمى نتبيان النسق التي تقوم عليها والذي يخالف النسق الأرسطي لا تختلف مع النسق الكانطي بل تقوم عليه وتوسع من يقوم : « وليست أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول وأعني بها وجود الله وخلود النفس وحرية الارادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الاسلامي لازمة للسلوك ص ٣١ .

وجدير بالذكر د . محمد عبد الله دراز يعتمد في دراسته دستور الأخلاق في القرآن على الاطار الكانطي للفلسفة الأخلاقية .

١٣ ـ ويحدد المؤلف منهجه في البدء من أصول الاعتقاد وميتافيزيقا الأخلاق ثم يجتاز مجال النظر الى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التي يجب أن تستند الى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل . المرجع نفسه ص ٣٢ ٣٣ .

١٤ — المرجع السابق ص ٣٦ ، ٣٧ .

51 — Fahkray : The platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics , Studia Islamica, 42, 1975, pp. 39 - 57.

١٦ — د . ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ١٩١ — ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى تصدير د . مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

١٧ — تناول بعض الباحثين الجانب الأخلاقى عند ابن المقفع . أنظر د . حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الاسلام (نماذج تحليلية الفصل الأول آداب المجالسة لابن المقفع ص ١٠ — ٤٠ ، القاهرة ١٩٨٣ وأيضا د . ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام الفصل الخامس (ص ٢٠٣ — ٢١٧) دار الأندلس ط ٢ بيروت ٢٩٨٢

١٨ — الحسن البصرى : رسالة القدر تحقيق ريتر H. Ritter فى مجلة Der Islam xxl ، ١٩٣٣ ص ٦١ — ٨٢ . وفى ماجد فخرى : الفكر الأخلاقى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ — ٢٨

١٩ — القاضى عبد الجبار المعتزلى : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس تحقيق د. أحمد فؤاد الاهوانى . القاهرة ١٩٦٢ ويرجح د. فخرى أن تكون معالجة القاضى عبد الجبار تأثرت بالثقافة اليونانية يقول « وتمتاز معالجته بهذه القضايا ... بنهج عقلى لابد أن يكون قد تأثر بالفلسفة اليونانية ... » ص ٣١ . ولبيان موقف القاضى عبد الجبار الأخلاقى يمكن الرجوع الى د . محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى ط ٢ مطابع الحلبى القاهرة ١٩٨١ د. محمد صالح السيد « أثر الفلسفة اليونانية فى

تطور علم الكلام ص ١٩٦٩ ـــ ١٩١ في : اصالة علم الكلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧

٢٠ ـــ د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ص ١٠

٢١ ـــ المرجع السابق ص ١١

٢٢ ـــ يقول الفارابي : أما العلم المدني فانه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الارادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال ، وعن الغاية التي لأجلها تفعل وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الانسان » الفارابي : احصاء العلوم . تحقيق د . عثمان أمين ط ٣ ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٦٨ ص

٢٣ ـــ د . ماجد فخري : الفكر الأخلاقي العربي ص ١٢

٢٤ ـــ المرجع السابق ص ١٣

٢٥ ـــ مقابل هذا الاعلاء من شأن مسكويه نجد الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي يضع في مسكويه في نهاية كتابه في « جزء تكميلي » بعنوان مذاهب تلفيقية ص ٣١٠ ـــ ٣١٣

٢٦ ـــ د ماجد فخري : المرجع السابق ص ١٣

٢٧ ـــ يقدم د سحبان خليفات عدة دراسات حول الفارابي منها : الاتجاه اللغوي في كتابات الفارابي ، والمجتمع الاسلامي في كتابات الفارابي بالاضافة الى تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابي منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧

٢٨ ـــ سحبان خليفات : الاتجاه اللغوي في الميتا ـــ أخلاق ، رسالة

ماجستير غير منشورة اشرافه أ . د . زكريا ابراهيم ، جامعة القاهرة .

٢٩ ـ د سحبان خليفات (محقق) : مقالات يحى بن عدى الفلسفة ، دراسة وتحقيق . الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٧ .

٣٠ ـ د . سحبان خليفات : فلسفة ابن سليمان المنطقى السجستانى . عمان .

٣١ ـ د . سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص ١١

٣٢ ـ المرجع السابق ص ١٤

٣٣ ـ المرجع السابق ص ٢٦

٣٤ ـ نفس المرجع السابق ص ٨٥

٣٥ ـ يقول د . سحبان : « وسعنا أن نقول الآن مطمئنين ان الفارابى قد اعتمد فى تأليف « رسالة التنويه .... » على كتاب أرسطو « الأخلاق الى نيقوماخوس » ولم يكن اعتماده على هذا الكتاب جزئيا بل كليا . فقد رأيناه يشرح فى النقبل من كتاب « الأخلاق » أفكارا وعبارات وألفاظا ـ من بداية الرسالة ولا يتوقف الا مع بداية الرابع الأخير منها حيث يتحول الى الحديث عن المنطق ودوره فى الأخلاق » ص ٦٩

قارن أيضا ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية ص ١٩١ ـ ٢٢٤ من الكتاب التذكارى عن أبو نصر الفارابى . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣

٣٦ ـ د . سحبان خليفات : المرجع السابق ص ٨٣

٣٧ ـ قارن صفحات (١٢٥ ـ ١٦٣) .

٣٨ ـ قارن صفحات ١٧٧ ـ ٢٨٠

٣٩ ـ د . ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام وقد طبعت ثلاثة طبعات آخرها عن دائرة الشئون الثقافية ببغداد ١٩٨٨

٤٠ ـ د . ناجى التكريتى : الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المسالك فى تدبير المسالك . وقد طبعت أيضا ثلاثة مرات الأخيرة عن دائرة الشئون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦ . وما يجب أن نشير اليه هنا أن كتاب ابن أبى الربيع يشمل الأخلاق مع السياسة كما يتضح من مقدمة الكتاب وفصوله فالفصل الأول مقدمة والثانى فى أحكام الأخلاق وأقسامها والثالث فى أصناف السيرة العقلية وانتظامها والفصل الرابع والأخير هو فقط فى السياسة حيث يدور الفصل الرابع حول السياسات وأقسامها .

41 — Ibn Adin, Abu zakariyya yahya : Tahdhib, al akhlaq (edited) by Naji Al - Takkriti, Beirut 1978.

٤٢ ـ د . ناجى التكريتى : الأخلاق ، الفصل الرابع من كتاب حضارة العراق ص ٢٨٩ ـ ٣٠١

٤٣ ـ التكريتى : الأخلاق فى الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

٤٤ ـ تفتقد معظم الدراسات الأخلاقية العربية المعاصرة الرؤية الواسعة التى تتوجه للحضارات والثقافات المختلفة خاصة الشرقية ، ويمكن أن نشير الى كتاب د . محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع فى تاريخ الأخلاق الجزء الأول الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين) مطبعة جروس بروش طرابلس لبنان ١٩٨٨

٤٥ ـــ يمكننا اعتبار كتابات ابن المقفع أقرب الى الدراسات الأدبية فى الأخلاق ولا يمكن ادراجها فى نطاق دراسة الأخلاق فلسفة = علم الأخلاق يقترب فى ذلك من التوحيدى راجع د• ماجد فخرى : الفكر الاسلامى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ط ٢ بيروت ١٩٨٦ ص ٩

٤٦ ـــ يتساوى القول بافلاطونية الكندى فى مجال الأخلاق مع القول برواقيته وهناك العديد من الباحثين من سعى لتأكيد ذلك أنظر : فضيلة عباس : التأثيرات الرواقية فى رسالة رفع الأحزان للكندى مجلة آداب الرافدين جامعة الموصل عدد ١٢

٤٧ ـــ راجع ما كتبنا عن يحى بن عدى فى « دراسات فى علم الأخلاق عند العرب » •

٤٨ ـــ نشير القارىء للتعرف على مصادر الفلاسفة المشائين الأخلاقية الى كل من د • بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب ارسطو الأخلاق وكالة الكويت للمطبوعات ١٩٧٩ صفحات ١٠ ـــ ٣٧ • ود• سحبان خليفات مقدمة تحقيق رسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة منشورات الجامعة الأردنية ـــ عمان ١٩٨٧

٤٩ ـــ د • عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٥٠ ـــ د • حامد طاهر : الفكر الأخلاقى فى الاسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د • ت •

٥١ ـــ د • عبد الحى قابيل : ص ٧

٥٢ ـــ المصدر نفسه ص ١٠

٥٣ — الموضع نفسه •

٥٤ — المرجع نفسه ص ٩

٥٥ — يشير د • حامد طاهر فى كتابه الفكر الأخلاقى فى الاسلام العديد من التساؤلات يمكن الرجوع اليها فى مقدمته ص ٣

٥٦ — المرجع السابق ص ٧

٥٧ — د • محمد كمال جعفر : فى الفلسفة والأخلاق دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨

٥٨ — د• محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية مكتبة دار العلوم بالقاهرة ١٩٧٧

٥٩ — د • محمد كمال جعفر : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة دار العلوم القاهرة ١٩٨٠

٦٠ — د • محمد عبد الستار نصار : دراسات فى فلسفة الأخلاق دار القلم الكويت ١٩٨٢

٦١ — د • مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

٦٢ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين : أصول العقيدة الاسلامية والأخلاقية مكتبة الأزهر القاهرة ١٩٧٥

٦٣ — لجنة من قسم العقيد « دراسات فى الفكر العقدى والأخلاقى فى الاسلام • القاهرة ١٩٧٦ صفحات ٢١٥ — ٢٤٨

٦٤ — لجنة من قسم العقيدة أضواء على العقيدة الاسلامية والأخلاقية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣٧ — ١٩٧٩

٦٥ — د • محمد عبد الرحمن بيصار : العقيدة والأخلاق وأثرهما فى حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، القاهرة ط ٤ ١٩٧٣ م

٦٦ — د محمد عبد الرحمن بيصار : المختصر والأخلاق ، الانجلو المصرية القاهرة •

الفصل السابع

الأخلاق القرآنية

أولا : دستور الأخلاق في القرآن

يعد المفكر والداعية الاسلامى محمد عبد الله دراز من أهم رواد البحث فى الأخلاق القرآنية فهو الرائد الذى تبعه عدد كبير فى هذا الاتجاه ، يشيرون اليه صراحة ويقتبسون منه ويكملون نفس الاتجاه وتعتبر دراسته دستور فى القرآن[1] التى كتبها بالفرنسية ١٩٤٧ أصدق تعبير عن الاتجاه القرآنى فى الأخلاق ، وتميز هذا الاتجاه عن الاتجاه الاسلامى أو الأخلاق الاسلامية التى تعتمد مع القرآن والسنة مصادر أخرى فى تناولها لقضايا الأخلاق • القرآن هنا هو المصدر وهو المبدأ والأساس وكما أطلق عليه المترجم « دستور » الأخلاق رغم أن الشيخ وهو عضو جماعة كبار العلماء ومن أهم الدعاة المسلمين فقد درس فى باريس واستغرق فترة طويلة فى اعداد دراسته تعمق الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدى ما سينيون وليفى بروفنسال لوسن وفالون وفوكونيه لذا فهو « لم يكتف بتوضيح وجهة النظر الاسلامية بل كان يجليها بمقارنتها بآراء المفكرين والفلاسفة » محللا مناقشا ناقدا ويعقب على ذلك ببيان النظرية الأخلاقية فى القرآن الكريم •

ويوضح الدكتور السيد محمد بدوى أن الهدف الرئيسى من هذا البحث هو ابراز الطابع العام للأخلاق التى تستمد من كتاب الله الحكيم وذلك من الناحيتين النظرية والعلمية • ويبين أن المؤلف كان يضع قدميه لأول مرة على أرض لم تطأها قدم من قبل • ولكن وعورة المسالك

التى عزم على الخوض فيها لم تضعف من عزيمته ، بل كانت حافزا له على تحدى الصعاب فى سبيل خدمة دين الله الحنيف . يقول :

« أن مؤلفنا قد وضع نفسه منذ الخطة الأولى على أرض الأخلاق وأخذ يعالج المسائل الأخلاقية الواحدة بعد الأخرى بحسب المفاهيم والمعايير التى تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين . ومن ناحية أخرى نجده يعنى بمناقشة الحلول التى جاء بها بعض المفكرين متخذا من آرائهم وسيلة للمقارنة . وهو أثناء ذلك كله يجعل من القرآن دائما المختلفة مثل : الواجب والسلطة والالزام والمسئولية وشروطها والجهد نقطـة ارتكازه[2] .

لقد تأمل باحثنا فى القرآن الكريم عن سمات المفاهيم الأخلاقية المطلوب فى العمل الأخلاقى والمبدأ الاسـمى الذى يجب أن يحفز الارادة . مستخلصا الصيغ العامة التى تبين رأى القرآن .

وتهيمن على البحث فكرة أساسية هى أن الحاسة الخلقية انبعاث داخلى فطرى ، وأن القانون الأخلاقى قد طبع فى النفس الانسانية منذنشأتها . غير أن هـذا القانون الأخلاقى المطبوع فينا ناقص وغير كاف اذا اقتصر على مصادره الفطرية وحدها وجد نفسه عاجزا عن أن يقدم قاعدة ذات طابع عام تستأثر باعتراف الجميع . وهـذا هو السبب الذى من أجله بعث الله فى الناس الرسـل لايقاظ الضمائر ، وازالة الغشـاوة عن النور الفطرى الذى أودعه الله فينا [3] . ويرى أن هذه التعاليم لتلقى علينـا كأمر تعسفى بل على العكس تقدم اليه مدعمة بميزتين الأولى أنه يخاطب ضمائرنا ليتحصل على موافقتهـا والثانية أنه يبرز « المثل الأعلى » فى ذاته ليدعم به شرعيته . وهاتان الميزتان شرط ضرورى لتأسيس مفهوم « القانون الأخلاقى » .

والفكرة الرئيسية الثانية التى أكد عليها الدكتور دراز فى مؤلفه هى أنه لا مكان للأخلاق بدون عقيدة [4] . كما يتضح ذلك فى مؤلفاته

الأخرى وخاصة « كلمات فى مبادىء علم الأخلاق » [٥] وعلينا هنا أن نعرض لمحتويات هـذه الدراسة الهامة بالتفصيل متابعين المؤلف فى عرضه مع ابراز الطابع المقارن الذى يسيطر على الدراسة حيث يشير للفلاسفة الأخلاقيين وفى مقدمتهم امانويل كانط صاحب « نقد العقل العملى » وأسس ميتافيزيقا الأخلاق وهـذا ما يؤكده المؤلف فى المقدمة فقد تناول مع الأخلاق القرآنية آراء بعض المدارس الإسلامية كما قارن ذلك ببعض النظريات الغربية[٦] •

ويحدثنا المؤلف فى مقدمته عن الوضع السابق للمشكلة حيث يرصد جهد الغربيين فى هـذا المجال فيجده غير ذى بال [٧] وفى الدراسات الأخلاقية لم يجد سوى « نوعين من التعاليم الأخلاقية : أما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب •••• وأما وصف لطبيعة النفس وملكاتها ثم تعريف للفضيلة وتقسـيم لها •••• [٨] ويخرج من ذلك الى أن أحد لم ينهض حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن فى مجموعه ، ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها فى صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه ، ويرى أن هذه المهمة هى التى انتدب نفسه للقيام بها •

وفيما يلى بيان للموضوعات التى احتوتها فصول الرسالة وكيفية معالجة المؤلف لهـا ••

ويتناول فى الفصل الأول الالزام فأى مذهب أخلاقى جدير بهذا الاسم يستند على فكرة الالزام L'oblig ation • فهو القاعـدة الأساسية الذى يدور حوله كل النظـام الأخلاقى والذى يؤدى فقده الى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، ذلك أنه اذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك حرية • ويناقش المؤلف نظريات المحدثين فى ذلك وفى مقدمتهم جويو Guyou فى كتابه أخلاق بلا الزام ولا جزاء » • وبعد أن يبين معنى الالزام يعرض لطبيعته ومصادره وخصائصه ومناقضاته

حيث يعتمد على برجسون فى « منبعا الدين والأخلاق » فى بيـان مصادر الالزام الخلقى ويناقشـه اعتمادا على الموقف القرآنى كما يناقش كانط ويبين أن الالزام الأخلاقى فى الاسلام قانون ايجابى ثم يتحدث عن خصائص التكليف الأخلاقى وهى : امكان العمل ، اليسر العملى ، تحديد الواجبات وتدرجها . ثم يتحدث فى فقرة ثالثة عن « تناقضات الالزام » يجب على كل أخلاقى أن يتخذ موقف حيالها ويذكر منها : الوحدة والتنوع ، السلطة والحرية . ويتوقف فى نهاية الفصل لمناقشة اتجاهين فى الالزام الأول لدى كانط kant الذى يمثل السلطة الصارمة للواجب [١٠] والثانى روه Routh الذى يدافع عن أصالة العمل النفسى ضد فكرة الصرامة المنطقية عند الأول[١١] .

موضوع الفصل الثانى المسئولية التى ترتبط بالالزام ويستلزم أحدهما الآخر ، والمسئولية المتولدة عن الالزام هى نفسها نوع من الالزام . ويقـوم الدكتور دراز فى هذا الفصـل بـ « تحليل الفكرة العـامة لامسئولية » . ثم يتناول شروط المسئولية الأخلاقية والدينية فيعرض الطابع الشخصى للمسئولية ثم الأسـاس القانونى حيث يبين العلاقة التى تربط الفرد المسئول بالقانون موضحا أن المسئولية لا يمكن أن أن تسوغ فى نظر القرآن الكريم الا بشرط أن تذيع شريعة الواجب وتكون حاضرة فى العقل لخطة العمل ثم يتحدث عن العنصر الجوهرى فى العمل [١٢] . ويناقش الحرية ، وقدرتنا وفاعلية جهدنا باعتبارها شرط رابع فى المسئولية . وهو موضوع عالجه فى دراسته « كلمات فى مبادىء الأخلاق » ونقلها عنه كثيرا من الباحثين ثم يتناول الجانب الاجتماعى للمسـئولية [١٣] .

ويعرض فى الفصل الثالث لموضوع الجزاء فيتحدث عن الجزاء الأخلاقى موضحا ـ على العكس من كانط ـ ضرورة اقتران المشاعر واللذات الباطنية مع أداء الواجب ويقدم أمثلة من القرآن تثبت أن ممارسة الخير والشر تحدث أثرها فى النفس الانسانية فيتحدث عن

محاسن الفضيلة ، وقبح الرذيلة [١٤] . ثم يتحدث عن الجزاء القانونى وفى فقرة تالية يعرض المسوغات الباطنية ، واعتبارات الظروف المحيطة وموقف الانســان . ثم اعتبارات النتائج المترتبة على العمل [١٥] متوقفا عند النتائج غير الطبيعية (الجزاء الالهى) [١٦] فيحدث عن طبيعته وأشــكاله ويذكر الجزاء الالهى فى العاجلة . الجانب المــادى ، ثم الجانب العقلى والأخلاقى ويوضح قصــور الجزاء العاجل ويتحدث ثانيا عن الجزاء الالهى فى الحياة الأخرى .

ويخصص الفصل الرابع لدراســة النية والدوافع يتحدث أولا عن النية gntention ، والنية كشرط للتصديق على الفعل . والنية وطبيعة العمل الأخلاقى ، ويبين فضل النية على العمل ثم يناقش هل تكتفى النية بنفســها . لينتهى الى أن النية خير والعمل القائم على نية الخير خيرا أرفع ، لأنه العمل الأخلاقى الكامل . ثم يتناول بعــد ذلك «دوافع العمل أو النية غير المباشرة ويعرض لطبيعتها ثم يتحدث عن النية الحسنة وفيها يقدم النظرية القرآنية مقابل نظرية كانط التى تجعل المبدأ المحدد للارادة الطيبة فى الفكرة المجردة للواجب باعتباره القانون الشكلى للعقل [١٧] ثم يتحدث عن النيات السيئة : نية الأضرار نية التهرب من الواجب ، نية الحصول على كسب غير مشروع ، نية ارضاء النــاس (الرياء) ويحيل القارىء الى ما خصصه الأخلاقيون المسلمون من فصول لبحث منابع هــذا الفساد القلبى وأشكاله وأدواته وبخاصة المحاسبى والغــزالى ثم يتحدث عن اخلاص النية واختلاط البواعث .

ويتناول الفصل الخامس موضوع الجهد فاذا كنا نميز فى البنــاء الأخلاقى بين عنصرين : النية والعمل فهو يتحدث هنا عن عنصر العمل الذى يعتبره السلاح الوحيد الهجومى والدفاعى فى معركة الفضيلة . ولذا فهو يناقش فى هذا الفصل النقاط التالية :

— هل يجب أن ننفى قيمة الجهد ، الانبعاث التلقائى ؟

ـ ما نصيب الجهد العضوى فى هذه القيمة ؟

ـ هل للجهد حد يقف عنده ؟

فيتحدث أولا عن الجهــد والانبعاث التلقائى يذكر فى البداية جهد المدافعة وهو تلك العملية التى نضع فيها فى مواجهة الميول الخبيثة التى تحثنا على قوة الشر قوة مقاومة قادرة على دفع تأثيرها ، ثم الجهد المبدع الذى يأتى بعد جهد المدافعة وبعد تناول الجزء الباطنى من الجهد يتجه الى درس الجهد فى شكله الحسى (الجهد البدنى) .

ويختتم البحث بقوله اننا « لو افترضنا أن الانسانية سوف تبقى أبدا وأنها سوف تتغير ظروف حياتها الى ما لا نهاية فاننا نؤمل أن نجد فى القرآن أنى توجهت قاعدة لتنظيم نشاطها أخلاقيا ، ووسيلة لدفع جهدها ورحمة للضعفاء ومثلا أعلى للأقوياء ... وأدنى ما يمكن أن نقوله فى الأخلاق القرآنية انها تكفى نفسها بنفسها على وجه الاطلاق ، فهى : أخلاق متكاملة »[١٩] .

ويخصص الجزء الثانى ـ وهو بمثابة ملحق للدراسة ـ للأخلاق العملية حيث يقــدم لنا نصوصا من القرآن توضح قواعد الأخلاق أو مبادىء الدستور الأخلاقى وذلك فى خمسة فصول تتناول على التوالى : الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية ، والاخلاق الاجتماعية ثم أخلاق الدولة وأخيرا الأخلاق الدينية وذلك على الوجه التالى :

فى الأخلاق الفردية يعرض أولا : الأوامر فيذكر لنا آيات فى التعليم العام ، تعليم أخلاقى ، جهد أخلاقى ، طهارة النفس ، الاستقامة والعفة والاحتشــام وغض البصر ، والتحكم فى الأهواء ثم الامتناع عن شهوتى البطن والفرج وكظم الغيظ ، الصــدق ، الرقة والتواضع التحفظ فى الأحكام ، واجتناب سوء الظن ، الثبات والصبر ، القدوة

الحسنة ، الاعتدال ، الأعمال الصالحة ، التنافس ، حسن الاستماع والاتباع ، اخلاص السرائر • ثانيا : النواهي مثل : انتحار الانسان وبتره لعضو من أعضائه وتشويهه ، الكذب والنفاق الأفعال التي تناقض الأقوال ، البخل ، الاسراف ، الرياء ، الاختيال ، الكبر والعجب ، التفاخر بالقدرة والعلم ، التعلق بالدنيا الحسد والطمع ، الأسى على ما مضى والفرح بما يأتي ، الزنا ، تعاطي الخمر والخبائث ، تعاطي الكسب الخبيث ، سواء الارادة ثم يتحدث ثالثا عن التمتع بالطيبات ورابعا المخالفة بالاضطرار •

ويتناول في الفصل الثاني الأخلاق الأسرية ويتحدث أولا عن الواجبات نحو الأصول والفروع وهي : الاحسان الى الوالدين ، خفض الجناح لهما ، طاعتهما ، احترام حياة الأولاد ، التربية الأخلاقية للأولاد ، وللأسرة بعامة • ثانيا الواجبات بين الأزواج (أ) دستور الزوجية يتحدث فيه عن العلاقات المحرمة والمحللة ، خصال « مأمور » بها ومستحبة ، شروط تعدد الزوجات (ب) رويط مقدسة ومحترمة ويذكر غايات الزواج : السلام الداخلي والمودة والرحمة ، انتشار النوع المساواة في الحقوق والواجبات ، التشاور والتراضي ، التعامل الانساني المعاشرة بالمعروف حتى في حال الكراهية ، معاودة الاصلاح حتى في حال النزاع (جـ) الطلاق ، الافتراق شر مذهب ، السكنى والمعاملة بالمعروف على أمل الصلح ، وبعد العدة فأما الامساك بمعروف واما الافتراق الذي يسمح بالزواج مرة أخرى ، تعويض للمطلقة غير المهورة ثالثا : الواجبات نحو الأقارب : عطاء الخير ، الوصية ، رابعا حق الارث ويبين بالآيات ان حق الارث لا يقتصر على الذكور أو الكبار أو الأولاد الوحيدين ، ويبين قواعد القسمة ويذكر ان الارث متصل من الله وليس حقا •

ويخصص الفصل الثالث للأخلاق الاجتماعية فيذكر أولا المحظورات مثل : قتل الانسان ، السرقة ، الغش ، القرض بفائدة

الاخلاص ، كل تملك غير مشروع ، أكل مال اليتيم ، خيانة الأمانة الايذاء بلا داع ، الظلم ، التواطؤ على الشر ، الدفاع عن الخشونة الوفاء بالأمانة وبالوعد ، الغدر والخداع ، غش القضاة وافسادهم شهادة الزور ، كتمان الحق ، قول السوء ، سوء معاملة اليتيم والفقير السخرية ، احتقار الناس ، التجسس ، الافتراء والغيبة ، سوء القصد وسرعة تصديقه ، القذف ، التدخل الضار ، اللامبالاة بالشر العام • ثانيا الأوامر ويتحدث فيها — ذكرا الآيات القرآنية الدالة عليها — عن أداء الامانة ، تنظيم العقود للقضاء على الريبة ، أداء الشهادة بصادقة ، اصلاح ذات البين ، التشفع ، التراحم المتبادل ، الاحسان ولا سيما الى الفقراء ، تثمير أموال اليتيم تحرير العبيد ، أو تيسير حريتهم ، العفو ، عدم تجاهل الاساءة فى كل حال ، دفع السيئة بالحسنه ، الدعوة الى الخير والنهى عن الشر ، نشر العلم الاخوة والكرم ، الحب العام ، العدل والرحمة والاحسان ، ويتحدث عن شروط الاحسان : مصارفه ، غايته ، نوع العطاء ، طريقة الاعطاء : أن يكون خفيه ، مع عدم الاساءة الى أخذه ، ثم يذكر آيات فى توجيه السخاء ، زم الكنز والبخل وفى الفقرة ثالثا : قواعد الأدب وهى : الاستئذان قبل الدخول على الغير ، خفض الصوت وعدم مناداة الكبار من الخارج ، التحية عند الدخول ، رد التحية بأحسن منها ، حسن الجلسة ، وأن يكون موضوع الحديث خيرا ، استعمال أطيب العبارات الاستئذان عند الذهاب •

ويدور الفصل الرابع على « أخلاق الدولة » يتناول أولا : العلاقة بين الرئيس والشعب ويذكر أولا واجب الرؤساء : مشاورة الشعب امضاء القرار النهائى ، طبقا لقاعدة العدالة ، باقرار النظام ، صون الأموال العامة وعدم المساس بها ، عدم قصر الانتفاع بها على الأغنياء ويبين أن للأقليات داخل المجتمع الاسلامى حريتها القانونية • وبعد ذلك يتناول واجبات الشعب : النظام ، الطاعة المشروطة ، الاتحاد حول المثل الأعلى ، التشاور فى القضايا العامة ، تجنب الفساد ، اعداد

الدفاع العـــام ، الرقابة الأخلاقية ، تجنب موالاة العدو أو التعامل معه • ثم يتحدث ثانيا في العلاقات الخارجية سواء في الأحوال العادية ، كالاهتمام بالسلام العام ، وترك المساس بأمن المحايدين وتحقيق حسن الجوار ، والعدل والبر ، أو في حالة الخصومة : كعدم القتال في الأشهر الحرم ، أو في الأماكن المحرمة ، ويوضح مشروعية الحرب في الدفاع عن النفس أو لمساعدة المستضعفين ، وانه لا هروب من ملاقاة المعتدين ، والصبر والمصـــابرة وعـــدم الاستسلام والوفاء بالمعـــاهدات المبرمة ، مواجهة الخيانة بحزم وان الاخوة الانسانية في النهاية رباط مقدس فوق اعتبار الجنس والنوع[٢٠] •

ويعرض الفصل الخامس للأخلاق الدينية • حيث يتناول الواجبات نحو الله : لايمان بالله وبما أنزل من حقائق ، الطاعة المطلقة ، وتدبر آياته ، وصنعه ، شكره على نعمائه والرضا بقضائه والتوكل عليه مع عدم اليأس من رحمته أو الأمن من بأسه ، وتعليق كل فعل مستقبل بمشيئته ، الوفاء بعهد الله ، عدم رد سباب المشركين تجنب مجالسة الخائضين في آيات اللـــه ، عدم الاكثار من الحلف باللـــه واحترام اليمين ، ودوام ذكر الله ، وتسبيحه وتكبيره ، وأداء الصلاة المفروضة ، وحج البيت والدعاء ، والتوبة الى الله والتماس مغفرته ، وأخيرا حب الله وان يكون حبه فوق كل شيء[٢١] •

ثم يجمل في النهاية أمهات الفضائل الاسلامية • هـــذا فيما يتعلق بالكتاب الهـــام ذائع الصيت • (دســـتور الأخلاق في القرآن) وهو يعود الى الكتابة الأخلاقية ١٩٥٣ حينما يصدر بحثا صـــغيرا هاما عـــوانه : كلمات في مبادىء الأخلاق أعاد نشرها ثانية في كتابة : دراسات اســـلامية : في العلاقات الاجتماعية الدولية • حيث يتناول المبادىء الأساسية في الأخلاق ويعرض لها عرضا نقديا مهد به لغيره من الباحثين السير في نفس الطريق حيث عرض أولا للأخلاق وتقسيمها الى غريزية ومكتســبة اعتمـــادا على كتابات الأخـــلاقيين العـــرب

مثل مسكوية والغزالى حتى يخلص الى تعريف الخلق بانه قوة راسخة فى الاراده تنزع بها الى اختيار ما هو خير وصلاح • وبهذا تتميز الحقيقه الخلقيه عما عداها من الصفات النفسية[٢٢] • ويفرق بين الخلق والسلوك الاول أمر معنوى وهو صفة النفس وسجيتها اما السلوك فهو أسلوب الاعمال ونهجها وعادتها وما هو الا مظهر الخلق ومرآته ودليله[٢٣] ، ويعرض لآراء من يرى أن الخلق فطرة مجبولة فى النفس وهم ما أطلق عليهم اهل الجبر : شوبنهور ، كانط ، سبينوزا ، ليفى بريل وهيوم • أما أنصار الحرية فيتناول ارائهم ويقسمهم الى مذاهب ثلاثة : ان الانسان خير بطبعه (روسو — سقراط — الرواقيين) والثانى ان الانسان شرير بطبعه (البوذية) والمذهب الثالث ان الانسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا[٢٤] وهو مذهب وسط نجده لدى الغزالى وابن خلدون • ويشير الى ان اتجاه النصوص الاسلامية يشهد لهذا المذهب الوسط (مذهب الاستعداد المزدوج) •

ثم يتناول فى الفقرة الثانية : علم الأخلاق وتقسيمه الى نظرى وعملى ، العملى يبحث فى أنواع الملكات الفاضلة التى يجب علينا التحلى بهـا والثانى يبحث عن المبادىء الكلية والمعانى الجامعة التى تشتق منهـا تلك الواجبات الفرعيـة كالبحث فى حقيقة الخة المطلق وفكرة الفضيلة وعن مقصد العمل وأهدافه العليا وتسمى فلسفة الأخلاق أو علم الأخلاق النظرى « وهو من علم الأخلاق العملى بمنزلة أصول الفقه من الفقه[٢٥] • ثم يناقش الاعتراضات على علم الأخلاق النظرى ، التى تقدمها المدرسة الاجتماعية الفرنسية لدى كونت ودوركيم وليفى بريل ويورد اعتراضات الأخير التى قدمها فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية » ويرد عليها[٢٦] •

ويتوقف وقفه هامة فى الفقرة الرابعة البحث فى « الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية » : هل هما مختلفان من حيث موضوعهما

ومصدرهما ، ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته المقررة فى كل منهما .

ويرى ان القول أن موضوع الأخلاق فى الديانات ينحصر فى مادة العبادة والشؤون الالهية ان صح فى دين ما مما أبعد أن يكون طابعا لقانون الأخلاق فى الاسلام(٣٧) . فالناظر فى أسلوب الدعوة الأخلاقية فى الاسلام يجد أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعمــوه فى الأخلاق الدينية . اما الحديث عن الاجزية (الجزاءات) والبواعث والأهــداف ودعوى اختلاف طبائعها فى نظر الــدين عن نظائرها فى نظر الفلسفة فانه أبعد ما يكون عن وجهة النظر الاسلامية وهو أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية ويتحدث فى الفقرة الخامسة والأخيرة عن علاقة الأخلاق بالتربية . ويناقش قضية العلاقة بين المعرفة والأخلاق كما أثارها سقراط وأفلاطون ويرى ان المعرفة وحدها ليس لها كبير جدوى ان لم يكن لها رمز من قوة الايمان(٣٨) فليست الفضيلة عملا آليا تسخيريا نجد النفس فاعل ويأباه طبعه بل هى عمل انبعاثى محبب الى القلب ، واننا لنجد مصداق هذه النظرات الدقيقة السديدة فى القرآن المجيد الذى يستشهد به طول البحث(٣٩) .

ويتناول الدكتور دراز فى البحث الثانى من كتابه « الله » علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب « الدين والأخلاق ويفرق بين طريقتين فى الدراسة الأولى النظرية (التجريدية) والثانية (واقعية تاريخية) وخلاصة القول فى هــذه الناحية التجريدية أن الدين والأخلاق فى أصلها حقيقتان منفصلتا النزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما فينظر كل منهما الى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصــة . اما من الوجهة الواقعية فاننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائمــا هــذا الحد من التساند والتعانق(٣٠) .

وفى البحث الرابع « فى نشأة العقيدة الالهية » يوضح موقف المذهب الأخلاقى ويقصد به موقف كانط وقوله بعدم قدرة العقل على

معرفة الذات الالهية(٣١) . وكان دراز يتخذ من كانط أكبر فيلسوف أخلاقى فى تاريخ الفلسفة رمزا للأخلاق الفلسفية يناقشه ويظهر نقص فلسفته ويكملها ويقدم لنا الأخلاق الدينية مقابلا لها اعتمادا على القرآن فكان بهذا مؤسس الاتجاه القرآنى فى دراسة الأخلاق وأفضل معبر عنه . حيث سار من ورائه الكثيرين فيتابع الدكتور السيد محمد بدوى : موضوع « الالزام الخلقى فى الاسلام » فى الفصل الرابع من كتابه « الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع » ويشيد بجهد الرائد المؤسس لهذا العمل فى قوله « تصدى لهذا العمل الكبير ما يقرب من خمسة عشر عاما عالم جليل من علماء الأزهر فى رسالته القيمة التى نال بها درجة الدكتوراة من السربون وعنوانها « أخلاق القرآن » ... ويبين اعتماده على هـذه الرسالة تلخيصا ونقلا(٣١) .

وكذلك يعتمد على هـذا البحث كل من د. فيصل بدير عون ود. سعد عبد العزيز فى « دراسات فى الفلسفة الخلقية » فى حديثهما عن الالزام الخلقى فى القرآن يقولان : « وعندنا ان أعظم الكتابات الخلقية التى كتبت عن الأخلاق الاسلامية كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز اذ يعد كتابه « دستور الأخلاق فى القرآن » من أعظم الكتب التى تعرضت لهذا الموضوع ــ ولقد أفادنا ــ فى الحقيقة من هـذا الكتاب الى حد كبير »(٣٢) .

ويبين الدكتور مصطفى حلمى فى « الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام » أهمية هـذه الدراسة وأنه لابد لأى باحث فى الأخلاق الاسلامية من الاستناد اليها لأن العالم الجليل استكمل وسائل البحث التى أهلته للخوض فى ميدان الأخلاق بتكوينه الاسلامى الأصيل واستيعابه للثقافة الغربية القديمة والحديثة ..... وقد وفق وبرع فى الاحاطة بالقانون الأخلاقى فى القرآن بمنهج جديد لم يسبقه اليه أحد فيما نعلم » . يقول فى الهامش : « اعتمدنا كثيرا على كتبه وأهمها الكتاب الفريد فى بابه « دستور الأخلاق فى القرآن » وينقل

عنه فى الفصـــل الأول من الباب الثانى من كتابه والذى يدور حـــول « معالم القانون الأخلاقى فى القرآن الكريم »[٣٣] .

وينقل عنه د. محمد عبد الله الشرقاوى فى كتابه الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة فصلا طويلا عن المسؤولية الأخلاقية[٣٤] ويشيد به كل من الجلنيد[٣٥] وينقل عنه وكذلك د. عبد الحى قابيل فى كتابه المذاهب الأخلاقية فى الاسلام[٣٦] وأحمد عبـــد الرحمن ابراهيم[٣٧] ومقداد يالجن[٣٨] .



ثانيا : الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام

ويمكن أن نتناول فى هـــذا الاطار عديد من الدراسات تمثل اسهام من سايروا الدكتور دراز فى توجهاته ويندرج معظمها فى أبحاث أساتذة دار العلوم وخريجها وكذلك الأزهر وسوف نتحدث فى هـــذه الفقرة عن جهود مقداد يالجن الا اننا سنشير فى البداية جهود الدكتور محمد غلاب الذى قدم العديد من الدراسات الأخلاقية تأليفا وترجمة حيث حيث ترجم للعربية كتاب بارودى المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر[٣٩] بالاضـــافة الى عديد من الأبحاث الأخلاقية فى مجلة الأزهر وكتابه الأخلاق النظرية و « من أخلاق الاسلام » الذى نشر ضمن دراسات فى الاسلام التى يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية[٤٠] .

وهو يقدم الأخلاق الاســـلامية [القرآنية] بديلا عن الأخلاق السيكولوجية والاجتماعية . ويرى ان الفكر الأخلاقى الغربى الذى يجهد نفسه فى أن يشيد علما أخلاقيا مستقلا يتباهى به لا يشمل على شىء ذى قيمة حقيقية باستثناء فكرة الواجب عند كانط . اما الأخلاق النظرية التى تعاقبت على مر العصور فهى مؤسسة على أشد المبادىء تباينا وأشد الفكر تعارضا[٤١] . ويأخذ على الكتب الأخلاقية أنها مع

عنايتها بالأخلاق الغربية الاغريقية والمسيحية والكانطية والمعاصرة البيولوجيا والاجتماعية الا أنها لا تتحدث البتة عن الأخلاق القرآنية[42].

ويتحدث عن الخصائص الأساسية للأخلاق الاسلامية فيعرض للحقائق الأخلاقية العامة مثل الأمر بالعدل وجعله على قمة الفضائل واحترام الحياة الانسانية والأمر بفضيلة الصدق والنهى عن رذيلة الكذب والنهى عن النفاق والأمر بالأمانة والنهى عن الخيانة ، الرفق بالوالدين . ثم يتحدث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية . ثم يعرض الظواهر الأخلاقية العظمى مثل : الضمير والالتزام الخلقى أو الواجب والمسؤولية والجزاء الخلقى[43] .

ويبحث فى الخلقية وشروطها . حيث يستخلص من الأخلاق الاسلامية عنصرين هما : العنصر المثالى (المثل الخلقى الأعلى) والعنصر العقلى ، ثم يبين شروط الخلقية وهما الارادة والحرية ثم يتحدث عن النية . ثم الكرامة الانسانية ، والعدل موضحا المقصود بالحقوق والواجبات ويتناول المساواة الاسلامية ثم أخيرا الاتحاد الاسلامى الذى فيقوم على وحدة العقيدة .

ويدرس مقداد يالجن التفكير الأخلاقى فى اطار القرآن والسنة لتحديد الاتجاه الأخلاقى الاسلامى ثم يقارن بينه وبين آراء الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين وآراء علماء النفس والاجتماع وذلك لابراز قيمة التفكير الأخلاقى الاسلامى ومميزاته الخاصة بين تلك الآراء . وهو فى بحثه هذا يتناول أهم الموضوعات الأخلاقية النظرية مثل التفكير الأخلاقى مفهومه وغاياته ومجاله وأهميته وضرورته للحياة الاجتماعية كما يدرس الأسس التى يقوم عليها التفكير الأخلاقى مثل الأساس الاعتقادى والطبيعى والحرية والالتزام والمسؤولية والجزاء الأخلاقى ثم المعايير الأخلاقية ثم يتناول الأخلاق الاسلامية وتحديدها للعلاقة بين الفرد والمجتمع .

ومن الهام والضرورى ان نتوقف عند جهود مقداد يالجن الذى يعد من كتاب « الاتجاه الأخلاقى في الاسلامى » حيث قدم عدة دراسات تساهم فى تحديد معالم أخلاق قرآنية[٤٤] تجعلنا نجمعه مع مفكرى « مدرسة دار العلوم » الأخلاقية وقد أشار بعض الباحثين للاتجاه المميز لهذه المدرسة حيث يذكر الدكتور مصطفى حلمى أسماء مفكرى هذه المدرسة ويرجع أصولها الى الشيخ محمد عبد الله دراز ويذكر أسماء : مقداد يالجن ونديم الجسر وعبد اللطيف العبد وعبد المقصود عبد الغنى وأبو اليزيد العجمى »[٤٥] ويعتبر نفسه أحد أفراد هذه المدرسة كذلك يمكن أن نضيف كل من محمد السيد الجلنيد وأحمد عبد الرحمن ابراهيم الذى يلمح لهذه المدرسة[٤٦] بالاضافة أيضا الى محمد عبد الله الشرقاوى وسوف نتناول فى هذه الفقرة عرض الأسس العامة لتفكير مقداد يالجن الأخلاقى باعتباره احد ممثلى الأخلاق القرآنية .

ميز مقداد يالجن بين الفلسفة الاسلامية [فلسفة الدين الاسلامى، أو الفلسفة القرآنية] وبين فلسفة الفلاسفة المسلمين وذلك فى كتابه « مناهج الدعوة الى الاسلام فى العصر الحديث » وهو يقدم لنا هذا التمييز من أجل تحديد منهجه الذى ينطلق من هذه الفلسفة فى مقدمة دراسته « فى المنهج وتطبيقه » ويحدد معالم هذا المنهج فى الأسس التالية : أن تكون البداية هى الاسلام بمعنى ان تنطلق معالجتنا لقضايا من وجهة النظر الاسلامية بادئين بالبحث عن الحل فى النصوص الاسلامية أى فى القرآن والسنة . والا نحاول فهم الاسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم فهما من الخارج لا من الداخل[٤٧] وان تفهم المبادىء الاسلامية الخاصة بموضوع معين فى ضوء النظام الاسلامية كله[٤٨] .

ويوضح لنا يالجن اتجاهه بقوله « وتطبيقا لهذا المنهج اخترت موضوعا من أهم الموضوعات التى تمس حياتنا اليومية ومشكلة من أهم المشكلات الاجتماعية والفردية وحددتها فى « لاتجاه الأخلاقى فى

الاسلام » لأبحث عنه فى الاســلام نفسه ، وليس لدى الفلاســفة أو المفكرين لأن لهذا الموضوع أهمية كبرى فى الحياة الانسانية ... ولأنه يعتبر جوهر رسالة الاسلام[49] ويحدد لنا أسماء من مهدوا هذا الاتجاه مثل : الغزالى والطبرسى ومحمد مهدى العراقى قديما وجاد المولى بك والدكتور محمد دراز حديثا .

وقد بدأ بحثه بتحديد مفهوم الأخلاق فى الاتجاه الاســلامى وغايتها ومجالها وضرورتها للحياة الانسانية فى نظر الاسلام وذلك فى أربعة فصول تكون الباب الأول . ويعرض فى الباب الثانى أسس الأخلاق فى نظر الاسلام فى سبعة فصول الأول عن الأساس الميتافيزيقى والاعتقادى والثانى الأساس الواقعى والعلمى والثالث مراعاة الطبيعة الانسانية حيث يتناول الاتجاهات المختلفة فى الطبيعة الانسانية ورأى الاسلام فيها ثم صلة الطبيعة الانسانية بالأخلاق فى نظر الاسلام . والفصل الرابع الحرية الأخلاقية والخامس مبدأ الالزام والالتزام الأخلاقى والسادس تأكيد المسؤولية الأخلاقية والسابع اثبات الجزاء الأخلاقى وأنواعه : الالهى ، الوجدانى الطبيعى ، الاجتماعى .

ويتناول فى الباب الثالث « القيم الأخلاقية فى نظر الاسلام » فى ثلاثة فصـــول : الأول المعايير الأخلاقية : الموضوعية الخارجيـــة والذاتية الداخلية والمعيار العقلى والوجدانى (الضمير) ويعرض فى الفصل الثنى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها ومدى موضوعيتها ثم يعرض للقيم الأخلاقية فى الحياة العملية وفى الفصل الثانى حقيقة القيم الأخلاقية حيث يتناول أنواعها ومستوياتها الاتجاهات الفلســفية والاجتماعيــة فى هــذا الموضوع ثم أنواع الأخلاقيات فى اطــار الأخلاق الاســلامى : أخلاق فردية ، أخلاق اجتماعية ، أخلاق الحاكم ويبين فى الخاتمة مدى توسيع الاســلام لنطاق مفهوم الأخلاق وميدان العمل بها مبنيا أيضا أصالة الأسس التى أقام عليها الاسلام بنيانه الأخلاقى ، وقدرة الأخلاق الاسلامية على مسايرة تطور الحياة وأشكالها المختلفة .

ثالثـا : الفضائل الخلقية فى الاسـلام

تتناول فى هذه الفقرة دراسة الدكتور أحمد عبدالرحمن الفضائل الخلقية فى الاسلام ، وهو يسعى لتأكيد تمايز هذه الفضائل الخلقية باثبات تمايز الاسلام نفسـه الذى هو من جهة امتداد لجوهر العقائد فى الأديان السماوية السـابقة التى دعت الى التوحيد ومن جهة مغاير ومكمل لها ، كذلك تتميز هـذه الفضائل الأخلاقية عن الأخلاق التى تبنتها الفلسفات السابقة ، فهو يرى أن غاية الأخلاق الاسـلامية ليست اللذة أو السعادة رغم انها لا ينكرهما بل السعادة الأخروية من خلال المنفعة العامة الدنيوية التى تصون الروح وتعنى بالجسد ومعيار الفضيلة ليس الوسط الارسطى وانما تناسق خلقى بين الواجبـات المتباينة الدرجـات ،

ويميز أحمد عبد الرحمن بين الأخلاق الفلسفية ـ وهى الأخلاق اليونانية أو التى قدمها الفلاسفة المسلمين نقلا عن اليونان ـ والأخلاق القرآنية ، أو أخلاق الاسـلام ، وهو يبين أن الوسط الارسطى غريب على أخلاق الاسلام كما أن تقسيم افلاطون الرباعى للفضائل هـو أعرب من نظرية الوسط عليها وأكثر من هذا لقد كان تأثير اليونان سلبيا ضارا ببعض الدراسـات القرآنية ، حيث يؤكد « تعارض روح القرآن مع تعاليم اليونان » [٥٠] واقتباسات المفكرين المسلمين عن اليونان وهى التى يستعملها بعض المستشرقين التشكيك فى اصالة الاسلام تثبت على نقيض ما يرغب أولئك المغرضون أن تأثير اليونان كان ضرره أكثر من نفعه بالنسبة للدراسات القرآنية [٥١] ، ومن هنا فان لدينا ازدواجية أخلاقية فى تراثنا العربى : فهناك الأخلاق الدينية الاسلامية وهناك الأخلاق الفلسفية التى تتبناها الفلاسـفة المسلمون وتأتى الدراسة التى نحن بصددها « الفضائل الخلقية فى الاسلام » لتؤكد أن للاسلام نظامه الأخلاقى وفضائله المتميزة عن الأخلاق الفلسفية ، وأن هـذه الفضائل وكذلك الغاية القصـوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى

حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة ولا أحد يستطيع الادعاء بأنه يخترعها .

ويخبرنا المؤلف فى المبحث الأول الذى خصصه للفضائل الخلقية فى التراث الاسلامى والدراسات الحديثة أن الدراسات الأخلاقية للقرآن والسنة قليلة ، وان المؤلفات القديمة عالجت فى الغالب الأخلاق اليونانية مع محاولات غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الأخلاق الاسلامية وان الاهتمام بعلم الأخلاق بصفة عامة محدود (٥٢) .

ويستعرض المؤلف المؤلفات القديمة فى علم الأخلاق مؤكدا ما اثبته من حقائق ويبدأ بالفلاسفة الذين يفترض أن علم الأخلاق يقع ضمن اختصاصهم حيث يظهر لديهم « نقصا فى الاهتمام وزيغا فى الاتجاه » (٥٣) فكتابات الكندى — على الأرجح — لم تتناول الفضائل والأخلاق الاسلامية كما يرسمها القرآن والسنة ، وكتابات الفارابى تعالج الأخلاق والسياسة معا على النهج اليونانى مع مضمون فيه شىء من الاصالة (٥٤) . وأشهر من ألف فى الأخلاق بالعربية مسكويه « لم يفلح — من حيث التفاصيل — فى التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التى أدخلها فى مذهبه ولا فى التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الاسلامية (٥٥) . واذا فحصنا رسائل اخوان الصفا وجدنا فيها « خرافات وكتابات وتلزيقات حسب تعبير القفطى .. وبصفة عامة يتفق معظم الباحثين على أن الفلاسفة المسلمين أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أساس من الفلسفة ثقفوها عن اليونان معلنين ذلك غير مستخفين ، وهذا الأساس حجب أنظار فلاسفة الأخلاق المسلمين عن فهم القرآن (٥٦) .

ويستعرض جهود الصوفية فى الأخلاق ، فالأخلاق لدى التهانوى اعتبرت جزءا من التصوف ويبدأ بالمحاسبى الا أن كتابه « الرعاية لحقوق الله » ليس كتابا فى الأخلاق وعند القشيرى (٣٧٦ — ٤٦٥ هـ) نجد عرضا طيبا ، اذا قارناه بالمحاسبى نجده أقل تفصيلا فى تحليلاته لكنه

أشمل فعدد الفضائل والرذائل والمفاهيم الأخلاقية التى عالجها أكبر ، وكلاهما افلت من سطوة الفلسفة اليونانية واقترب من روح الأخلاق الاسلامية • والامام الغزالى هو الوحيد الذى كرس فصولا كاملة لدراسة الفضائل غير أن جهوده قد شابتها مناقص خطيرة أهمها اعتماده لنظرية النفس لدى افلاطون وتقسيماتها ثم نظرية الوسط الارسطية • ولقد أضير الغزالى بسبب تأثر بالأخلاق اليونانية وأنه بسبب هذا التأثر قد أخفق فى دراسته للفضائل فى الافلات من ترديد آراء افلاطون وارسطو مع اغفال بعض الفضائل الخلقية القرآنية (٧٧) •

أما اهل الحديث فقد اكتفوا بتسجيل الأحاديث النبوية المتعلقة بالأخلاق والفضائل وبوبوها فى فصول كل منها يعالج مسألة معينة • كما نجد فى كتاب الأدب المفرد « للامام البخارى وفى سنن ابن ماجه » كتاب الأدب ، كتاب الزهد •

وهناك كتب تعتمد فى بحثها الأخلاقى على الحديث النبوى ورسائل ابن أبى الدنيا نموذج لهذا النوع من الكتب • ويذكر من الدراسات القديمة القريبة من التخصص فى علم الأخلاق دراسة الماوردى « أدب الدنيا والدين » • ويوضح أن دراسات أصول الفقه ـ خاصة لدى الشاطبى والشوكانى ـ تتميز بالبحث عن المبادىء العامة وهو الأمر الذى افتقرت اليه الدراسات الأخلاقية لدى الصوفية والمحدثين والفقهاء (٧٨) •

ويذكر فى الفقرة الثانية من المبحث الأول الفضائل الخلقية فى الدراسات الحديثة • فيذكر من الدراسات الجامعية : « مناهج الفلاسفة المسلمين فى الأخلاق » • و «الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » ويبحث عن الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية « للدكتور محمد مصطفى حلمى » ودراسة مقداد يالجن : « فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية » ومحمد يوسف بن الحاج : « المنهج الصوفى فى الأخلاق » وأبو اليزيد العجمى « الوجهة الأخلاقية

الصوفية القرآن الثالث الهجرى » • ودراسات كمال جعفر « فى الفلسفة والأخلاق » و « دراسات فلسفية وأخلاقية » بالاضافة لكتاب الدكتور محمد يوسف موسى « فلسفة الأخلاق وأثرهما فى الفرد والمجتمع » ومحمود قراعة « الأخلاق فى الاسلام » وأهم هذه الدراسات على الاطلاق كتــاب « دســتور الأخلاق فى القرآن » للدكتور محمد عبد الله دراز •

ويخرج المؤلف بالنتائج الآتية بعد رصده للكتابات القديمـة والدراسات الحديثة • وهى نتائج صحيحة نتفق معه فيها •

ـ ان معظم المؤلفات يتكرس للأخـلاق الفلسـفية الأوربيـة اليونانيـة والحديثـة •

ـ ان كثير منها يتخذ من مؤلفات القدماء موضوعا للدراسات مثل مسكويه والغزالى •

ـ ان بعضها يعالج الموضوع بقصد الوعظ •

ـ ان كثيرا من المؤلفين يكتفى بفصل عن أخلاق الاسلام ضمن كتب الحضــارة والعقائد •

ويعطى أمثلة لذلك مثل كتــاب أحمد أمين « الأخــلاق » الذى لا يتضمن الا فترة يتيمة عن الاسلام ليس لها أثر على القارىء سوى بذر الشك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للاسلام • ويتغافل المؤلف عن الطبعات الحديثة لكتاب الدكتور توفيق الطويل الفلسفة الخلقية التى تتضمن حديثا عن الأخلاق الاسلامية • ويرى أن كتاب الدكتور محمد بيصار « العقيدة والأخلاق » تغلب عليه الأخلاق اليونانية •

ويخلص من هـذا العرض للدراسات الحديثة الى عدم وجود معرفة علمية سليمة بفضائل الاسلام الخلقية أو بنظامه الخلقى باستثناء

دراســة الدكتور محمد عبد الله دراز « دستور الأخلاق فى القرآن » التى بذل فيها مؤلفها جهــداً كبيراً فى تحليلاته للالزام والمسـئولية والجزاء والنية والدوافع والجهــد ٠٠ والتى أعانت صاحب الفضائل الخلقية فى الاســلام « على الرغم من أن مؤلف [دراز] لم يدرس الفضائل ولم يتخذها أساســا لاستخلاص شروط الفضيلة الخلقيــة ومعيارها والغاية النهائية لها » (٥٩) ٠

ولو تساءلنا عن الفضائل الاسلامية ـ ما عددها وأصنافها وطبيعتها لن نجد جوابا واضحا لدى أحد ولن نجد شبه اتفاق على قائمة ٠ بهذه الفضائل حتى أمهات الفضائل لم يتفق عليها ٠ وتتداخل الفضيلة مع غيرها اما عن المبدأ العام الحاكم فى الأخلاق الاسلامية فتتضارب الأقوال وتتعدد دون تمحيص كافى ٠ وبالتالى كان على المؤلف أن يميز ويحدد الفضائل الخلقية فضيلة فضيلة وأن يحلل مضمون كل فضيلة ويستخلص منها جميعا المبادىء العامة للنظام الأخلاقى فى الاسلام ٠ والمنهج الذى يستخدمه من أجل ذلك هو الوصف التحليلى للفضائل ، بوصف مضمون الأوامر الخلقية فى القرآن والسنة وتحليلها كخطوة أولى وأساسية فى هــذا المنهج ويصعد من ذلك الى المبادىء العامة للوصول الى المعيار الأســاسى للأخلاق الاسلامية ٠٠

ويرى أن هــذا المنهج يمكنه من :

ـــ استخلاص مفهوم كل فضيلة على حده وبيان الأفعال التى يمكن أن تندرج تحتها والتى لا يصح ادراجها تحتها ٠

ـــ الكشف عن علاقة كل فضيلة بغيرها من الفضائل وأوجه التماثل والتبــاين بينهمــا ٠

ـــ ضم أى فضيلة خلقية الى قائمة الفضائل حتى ولو استبعدت من قبل السابقين واستبعاد ما ليس من الفضائل حتى لو اعتبرت فضيلة من قبل الســـابقين ٠

ـ تصنيف الفضائل على أســاس مبدأ عام •

ـ تحديد الشروط الواجب توافرها لأى فعل لكى يعد فضيلة خلقيــة •

ـ الكشف عن الغاية النهائية للفضيلة الاسلامية •

ـ تحديد معيار عام لهــذه الفضيلة •

ـ بيان أصالة الفضائل الاســلامية والأخلاق الاسلامية كلها •

ـ اظهار مدى ترقية هذه الأخلاق للحياة المعاصرة ومدى حاجة هــذه الحيــاه اليها •

وتتكون هــذه الدراســة الهامة من ثمانية أقســام أو مباحث الأول فى تمهيد وتحديد للموضوع والدراسات المتعلقة به قديمــا وحديثا • والمبحث الثانى يدور حول شروط الفضيلة الخلقية • وهى تنقسم الى قســمين الأول يضــم الشروط الجوهرية حرية الارادة واخلاص النية والايثار المنزه والايمان بالله • والثانى يضــم شروط الممارسة الفعلية بوضعها شرط تمام الفضيلة والحياء بوصــفه الشرط الوجدانى للممارسة الفعلية للفضيلة ثم رد الفعل بوصفه شرط نمو العمل وازدهــاره (٦٠) •

ويتناول المبحث الثالث دراســة الخيرات أو غايات العمل الفاضل وفيه يفرق بين المؤلف بين الخير والفضيلة وبين الارتباط الوثيق بينهما ويدرس من الخيرات : الدين والحياة والصحة والجمال والســلامة الجسدية والعقلية والعقل والمعرفة والحكمة والوجود وسننه ، والمجتمع والعدل والأمن والمكانة الاجتماعية والاخاء والصداقة •

ويخصص المبحث الرابع لتحليل الفضائل الأساسية • ويقوم أولا

بتعريف الفضيلة الخلقية . وتصنيف الفضائل ثم تحليلها ويطلق عليها الفضائل الثبوتية وهى : العدل والصدق وبر الوالدين والشجاعة والصبر . وفى المبحث الخامس المجموعة الثانية من الفضائل الثبوتية (الفضائل الخلقية العليا) وهى : الحفاظ على الحياة والرحمة والعفو والانفاق فى سبيل الله وكفالة اليتيم وبر الجار والاجارة والوفاء بالصديق والوفاء بالعهد . ويدور المبحث السادس حول فضائل التصون (عن المحظورات) وهى الأمانة ، والعفة والتواضع والحلم والصمت .

ويدور المبحث السابع حول « الغاية القصوى للفضيلة الاسلامية » وهى « سعادة الدارين » ويتحدث فيها عن : مذهب المنفعة ومذهب السعادة الغاية القصوى لفضيلة العدل ، ولبر الوالدين وللصدق والشجاعة وينتهى الى : مشروعية المنافع الدنيوية مبينا مذهب بعض الصوفية فى ذلك موضحا مذهب سعادة الدارين . ويحاول الكشف عن معيار الفضيلة الاسلامية فى المبحث الثامن الذى جعل عنوانه التناسق الخلقى معيار الفضيلة ويبحث فيه تدرج الخيرات فى الأهمية وتدرج الفضائل فى الوجوب والعلو ، ثم يبين معنى التناسق الخلقى ويناقش مسألة قبول المسلمين لمبدأ الوسط الارسطى وينتقد هذا المعيار ويقدم بدلا منه التناسق الخلقى باعتباره المعيار الاسلامى للفضيلة .

وينتهى فى الخاتمة الى بيان أصالة الفضيلة الاسلامية وتميز الفضائل الخلقية بعضها من بعضها وكشف ما بينها من علاقات مستخلصا التعريف القرآنى للفضيلة وبعد تصنيف الفضائل يثبت أن الأخلاق الاسلامية مذهب متسق موضحا النزعة الانسانية السامية للأخلاق الاسلامية .

ويبحث الدكتور عبد اللطيف العبد فى كتابه الأخلاق فى الاسلام .

ـ وقد ظهرت طبعته الأولى باسم الأخلاق الاسلامية ـ فى الأخلاق القرآنية ويسير فى نفس الاتجاه المستند الى القرآن والسنة مصدرا

للأخلاق [٦١] ويبدو كتابه أقرب الى الأخلاق فيه الى علم الأخلاق .
وهو يمهد للدراسة بالحديث عن مفهوم الأخلاق فى الاسلام [٦٢] . ثم يتناول فى قسمين الفضائل الأخلاقية (الاسلامية) فى القسم الأول ثم الأخلاق الجاهلية والرذائل الخلقية فى القسم الثانى يقول : لم يدن مقياس الفضائل والرذائل عندنا الأميزان الشرع بالفضيلة ما حكم الشرع بفضلها وحلها والرذيلة ما حتم الشرع بقبحها وحرمها . والشرع عنده لم يأت ولم يناقض العقل السليم [٦٣] .

* * *

رابعا : قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى

يخصص الدكتور محمد السيد الجليند دراسته قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى لبيان الأخلاق الاسلامية فى علم الكلام . وهو يعرض لنا فى المقدمة لاشكالية الدراسة وكيفية معالجتها ويذكر الدراسات السابقة فى الموضوع موضحا أنها لم تظهر أثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكى والاجتماعى والسياسى ويحدد هدفه من الدراسة وهو الكشف عن موقف المعتزلة والاشاعرة من هذه القضية من الناحيتين الميتافيزيقية والانسانية والوقوف على الأسس العقلية التى بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر والتى حددت موقفهم من الجانب الانسانى من هذه المشكلة [٦٤] .
وهو يقسم بحثه الى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

يتناول الباب الأول الجانب الالهى من مشكلة الخير والشر والثانى عرض الأسس العقلية والشرعية التى أقام عليها المعتزلة والاشاعرة مذهبهما الأخلاقى والثالث تناول قضية الحرية الانسانية والسلوك الانسانى على ضوء المفاهيم العقلية التى وضعها المعتزلة وجعلوها أساسا للسلوك الأخلاقى . قدم المؤلف فى المقدمة مدخلا الى معرفة الخير والشر وعرض فى الباب الأول الارادة الالهية ووجود الشر فى العالم فى خمسة فصول تشمل : الارادة عند المعتزلة ، مشكلة القضاء

الأزلى ووجود الشر فى العالم ، الحكمة الالهية ووجود الشر فى العالم، العدالة الالهية بين المعتزلة والاشاعرة ، ويدور الباب الثانى بفصليه حول الأسس العقلية والشرعية للمشكلة يبحث الفصل الأول فى الفطرة ودورها فى معرفة الخير والشر والثـانى فى الخير والشر بين العقل والشرع • بينما يخصص الباب الثالث بفصوله الثلاثة للأثر السياسى والاجتماعى للمشكلة فيعرض للجانب التطبيقى فى الاسـتطاعة وفى الثانى للحرية الانسانية ويوضح فى الثالث الأثر الاجتماعى والسياسى لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الانســان •

ويتأكد ذلك فى دراسته الثانية « فى علم الأخلاق : قضـايا ونصوص » (٦٥) حيث يتناول فى ثمانية فصول توافق العقل مع الشرع فى تأسيس الأخلاق الاسلامية وان الأساس العقلانى لدى المعتزلة مثلا هو نفس الأســاس الذى نجده لدى كانط • فاذا كان الدكتور احمد صبحى يبحث فى ايجاد نسق للأخلاق الاسلامية يخالف النسق الأرسطى ويجد هـذا النسق فى تأسيس للأخلاق على الميتافيزيقا كما عندكانط فان الجليند يرى فى فلسفة كانط امتدادا للموقف العقلى الاعتزالى • يتناول الدكتور الجليند فى الفصل الأول « الانسان كائن أخلاقى » ويعرض فى الفصل الثانى « الفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية » حيث يبين لنا موقف ارسطو من الفعل الأخلاقى ، وسقراط ولفضيلة وافلاطون ومنهجه فى العدالة الاجتماعية والسياسية وارسطو ومذهبه فى الســعادة •

ويعرض فى الفصل الثالث للمبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة، أو الأخلاق بين المثالية والوضعية ويتناول القيمة الخلقية بين المعتزلة والاشاعرة • ويفيض فى الفصل الرابع فى بيان « المشكلة الأخلاقية بين العقــل والشرع » حيث يتناول المعتزلة والاتجاه العقلى والقائلون بالمعرفة الشرعية ويتوقف لبيان المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بـ « الخير والشر ، الحسن والقبح ، الواجب • النية ودورها الأخلاقى ليوضح

أن كانط فى الفلسفة الحديثة يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادىء التى ذهب اليها المعتزلة » [٦٦] •

ويدور البحث فى الفصل الخامس حول قضية الالزام الاخلاقى ومصادرها ومستوياتها ، فى الفلسفة الحديثة وعند المعتزله والاشاعره وعند القائلين بالفطرة لكنه لا يكتفى بذلك بل يناقشها فى القرآن وذلك فى الفصل السادس • وفى الفصل السابع عرض للانسان ومشكلة الشر فى العالم فى الحضارات غير الاسلامية وفى الفكر الاسلامى وفى الفصل الثامن والأخير بيان للجانب الميتافيزيقى للمشكلة • ويقدم فى الجزء الثانى من الكتاب — وهو لا يستغرق الا صفحات قليله مجموعة لنصوص أخلاقية لأفلاطون وارسطو وابن تيمية •

وفى حين يرى الجلنيد أن المتكلمين هما علماء الأخلاق فى الاسلام فان عبد الفتاح بركة يرى أن الصوفية أصحاب الاسهام الحقيقى فى الاخلاق وذلك فى كتابه« فى الأخلاق والتصوف »[٦٧] ويرى المؤلف ان الحضارات تقوم على أسس ثلاثة هى : المبدأ المشترك (العقيدة) والقانون والأخلاق • ويتمثل ذلك فى الحضارة الاسلامية عقيدتها الاسلام دين للوحدانية وقانونها هو الشريعة الالهية وأخلاقها منبثقة من هذه العقيدة وعلماء الفقه والشريعة فى ميدان القانون أما فى ميدان الأخلاق فالصوفية يمثلون علماء الاسلام فى هذا المجال • وهم الذين اختصوا من سائر علماء الاسلام فى هذا المجال • والدراسة للجانب الأخلاقى فى الاسلام [٦٨] •

وقد خصص المؤلف كتابه لدراسة هذا الاسهام وهو يقع فى قسمين الأول فى تمهيد (ضرورى) عن بنية الأخلاق فى الاسلام حتى يتم الربط بين علم الأخلاق لدى الصوفية وبين أصله الاسلامى بصورة واضحة ثم تحدث عن الأخلاق عند الصوفية سواء فى ناحيته النظرية أو العملية مبينا أن له ملامحه وسماته الخاصة التى تميزه عن نظيره فى

الفلسفة . وفى القسم الثانى دراسة نماذج لما كتبه هؤلاء الأئمة الاعلام . وهو يعرض لكل منهم مع دراســـة تمهيدية فيقدم لنا النصـــوص الآتيـــة :

ــ المحاسبى : الرعاية لحقوق الله ، المســائل فى أعمال القلوب والجــوارح .

ــ الخراز : الطريق الى الله .

ــ الترمذى : فكــر النفس .

ــ الغزالى : منهاج العابدين .

ــ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير .



خامسا : الأخلاق بين العقــل والنقــل :

يقدم أبو اليزيد العجمى عدة دراسات تأليفا وتحقيقا فى مجــال الأخلاق القرآنية أو الأخلاق الاسلامية فبالاضافة الى بحثه الوجهـــة الأخلاقية للتصوف الاسلامى [٦٩] يكتب عن حقيقة الانسان بين المسئولية والتكريم [٧٠] والأخلاق بين العقل والنقل فهو يرى أن علم الأخلاق علم له مقوماته ومناهجه ومصوغاته وأننا نحن المسلمين ننظر اليـــه ونبحث فيه بمنهج اسلامى لا يتابع الاقدمين من أرباب الفكر الشرقى أو اليونانى لمجرد سبقهم فى مسألة أو أخرى ، ولكن مقياسنا «الحق أحق أن يتبع » وليكن منهجنا موضوعية القبول أو الرفض [٧٢] . ويرجع ما أصاب البحث الاسلامى فى هذا العلم الى متابعة وتقليد الغرب واليونان وتناس أصول ومصادر البحث الاسلامى [٧٣] .

يرى الدكتور العجمى أن المذاهب الأخلاقية التى انتجها العقل المصرى القديم أو الصينى أو التى أرست دعائمها حكمة اليونان والتى تبناها الغرب الحديث ، بل فى العصور الوسطى ــ هذه المذاهب جميعا أخذت أسماء متعددة واجتهدت فى أن تبلغ بالأخلاق الانسانية كمالها ولكنها جميعا لم تفلح فى الوصول الى هذه الغاية واخفاقها هذا تحكمه عوامل كثيرة لكن أهمها واقواها هو اعتمادنا المطلق على العقل واستبعادها الجانب الدينى(٧٤) • وفى مقابل ذلك يوجد مصدر أعلى من العقل ومن الضمير ومن المجتمع يضع للانسان قواعد سلوكه وفق حاجاته وباتساق مع طبيعته لا يهمل العقل ولا الوجدان ولا المجتمع ذلكم هو الوحى(٧٥) ومن هنا جاء عنوان دراسته « الأخلاق بين المجتمع والنقل » التى تتكون من بابين •

يتناول فى الأول علم الأخلاق ومذاهبه وهو مقدمات تعرض لتعريف علم الأخلاق وبيان صلته بالعلوم الأخرى وفى الفصل الثانى يقدم نموذجا لقضايا علم الأخلاق حيث يعرض للالزام الخلقى ومصادره سواء كان المصدر الحاسة الخلقية أو الضمير والوجدان ويبين مثالب هذه النظرة ويتناول ثانيا العقل مصدر الالزام خاصة لدى كانط ثم المجتمع باعتباره مصدرا للالزام الخلقى فى الاسلام مبينا حاجتنا الى النص موضحا ارتباط العقل بالشرع وحاجاتنا الى القلب مستشهدا بالآيات القرآنية وبعد بيان تناقض الاتجاهات المختلفة يتجه لبيان كيفية تربية الحس الاسلامى موضحا أهمية القرآن فى ذلك • ثم يتناول الفعل الخلقى وصلته بالمذاهب الأخلاقية حيث يبين لنا الاتجاه الذى يربط الفعل الخلقى باللذة أو المنفعة فيتناول مذهب اللذة فى الفكر اليونانى وفى الفكر الحديث ، والمنفعة عند بنتام ومل وعند البرجمانية • ويعرض وفى الفصل الثالث الأخلاق فى الفكر الانسانى لاسهامات المصريين القدماء ونماذج من الفكر الصينى عند كنفوشيوس والفكر اليونانى عند سقراط وأفلاطون وارسطو •

ويخصص الباب الثانى للأخلاق فى الاسلام ويعرض فى الفصل

الأول السلوك الخلقى فى الاسلام « واقع الأخلاق قبل الاسلام واهتمام الاسلام بالأخلاق ومظاهر اهتمام الاسلام بالخلق الفاصل. ثم يبين أسس الأخلاق الاسلامية وخصائصها التى يحددها فى ثلاثة: الأساس الأول، الأساسى الاعتقادى، الثانى مراعاة الطاقات الانسانية فى الانسان، الثالث الأعمال والغايات ، ثم يبين التطبيق العملى لأخلاق الاسلام . ويعرض فى الفصل الثانى جهود المسلمين فى علم الأخلاق تصنيف ودراسة . ويقدم فى الفصل الثالث والأخير صور من جهود علماء الاسلام فى علم الأخلاق حيث يعرف ببعض المصادر الأخلاقية مثل فرائض الاسلام للحسن البصرى ، والذريعة الى مكارم الشريعة للراغب الاصفهانى[٧٦] ، وتذكرة السامع والمتكلم ففى آداب العالم والمتعلم لابن جماعة .

وهو يهدف بعمله هـذا أن يكون مقدمة لدراسة فى المصادر يرتبها بما لهذا العلم (الأخلاق) فى الاسلام بنيانا وتاريخا له مداخله[٧٧] . ونفس الهدف نجده فى دراسته هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى أو « الدراسـات الأخلاقية المعاصرة فى ضـوء التأريخ لعلم أخلاق اسـلامى[٧٨] .



سادسا ـ نقـد الأخلاق الغربية :

تتناول فى هـذه الفقرة موقف بعض الأستاذة العرب من الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسـلامية خالصة بعيدة عن أية مؤثرات أو مصادر غربية قديمة أو حديثة سواء فى الشكل أو المضمون ويتفق كل من د. حسن الشرقاوى بجامعـة الاسكندرية ود. محمد عبـد الله الشرقاوى بدار العلوم على رفض واستبعاد هـذه الأخلاق . يقـدم لنا الأول كتابين احدهما فى « الأخلاق الاسلامية »[٧٩] والآخر « الأخلاق الغربية تأسيسا لأخلاق اسلامية خالصـة بعيد ةعن آية مؤثرات أو

ويتكون كتابه «الأخلاق الاسلامية» من مقدمة وسبعة أبواب تعرض المقـدمة الوسط الأخلاقى الاسـلامى وأسباب الانحراف عن الأخلاق الاسلامية ويتناول الباب الأول قبسات من أخلاق الرسول ويعرض فى

الباب الثانى « خصائص المنهج الاسلامى الأخلاقى » والباب الثالث وسائل تنشئة الانسان المسلم ، ثم غايات التربية الاسلامية وهى . عدم الشرك ، الثقة بالله والانسان . ويقدم لنا دراسة هامة فى الباب الخامس يتناول فيها السـلوك الأخلاقى فى العقائد القديمة فى عدة فصول الأول فى المذاهب القديمة (الشرقية) والثانى « الأخلاق فى الفكر الغربى القديم » (اليونان) والفصل الثالث يتناول الفكر الحديث والأخلاق . ويعرض الباب السادس بفصوله الستة للفرق الضالة الخارجة عن الاسلام يبدو فيه التجريم والأحكام المتسرعة مثلما يفعل فى الباب السابع الذى يعرض « تهافت المذاهب الأخلاقية البشرية » وهو فصل يمهد لما فى كتابه الثانى « الأخلاق الغربية فى الميزان » .

ويبدو هـذا العمل وكأنه عدة دراسات متفرقة ويقع فى أربعة أبواب يتناول فى الباب الأول بفصوله الأربعة (أخلاقيات العصر والقيم الكبرى) . ويشمل الفصل الثانى « القيم الكبرى والعروض الفنيـة الهابطة » ويتناول الثالث خصائص النفس الانسانية ومواقفها ويعرض الفصل الرابع الخائضون فى مصادر التشريع الاسلامى ، علوم الانسان فى القرآن ، بينما يحمل الباب الثانى عنوان « المناهج والمذاهب الأخلاقية المحدثة » الا أنه يعرض فى فصوله الثلاثة عرضا لبعض المشـكلات الأخلاقية أكثر مما تناول مذاهب ومناهج ، فالفصل الأول يعرض لـ « المشكلة الخلقية ، مذاهب الشـك فى العصر الحديث، مشكلة الخير والشر ، ويتناول الثـانى المذاهب الأخلاقية ، خلـود النفس منهج ليفى بريل الأخـلاقى ، ويخصص الفصـل الثالث للأخلاق الفطـرية والعملية ، والمذهب التجريبى فى الأخلاق .

ويحمل الباب الثالث عنوان « فلاسفة الأخلاق المحدثين » ويمكن القول الفصـل الأول يغلب عليـه الطابع التجريبى حيث يتناول على التوالى : أخلاق القوة عند نيتشه ، المنفعة عند بنتام ، تهافت العقلانية الرأسمالية [نسـبة الى الرسـل] ، عقم الأخـلاق الوجـودية .

بينما يغلب على الفصل الثانى الاتجاه العقلانى حيث يتناول : العقل والواجب والارادة عند كانط ، معنى الواجب وخصائصه عند كانط ، الأخلاق بين الأوامر الشرطية والقطعية ، الأخلاق اللاهوتية عند بسكال ، المشاركة الوجدانية عند شافتسبرى والحاسة الخلقية عند بطلر • ونجد نفس الاتجاه فى الفصل الثالث باستثناء حديثه عن الأخلاق عند ميكافيللى فهو يتحدث عن : الأخلاق الحيوية عند برجسون ، واللاهوتية عند مالبرانش ، وأخلاق تحقيق الذات عند توماس هل جرين •

ويعرض الباب الرابع « تهافت المذاهب الأخلاقية الحديثة » فى عدة موضوعات متفرقة تشملها فصولا ثلاثة يتناول فى أول فقرات الفصل الأول مذهب يونانى قديم هو السفسطائية وتحمل الفقرة الثانية عنوان فضفاضا هو « الرد على أصحاب المناهج الغربية » ثم تداعى نظريات الطبيعة الخلقية والمبادية ويشمل الفصل الثانى موضوعات : الفكر الغازى والمناهج الدراسية ، الاعتراض على الفطرة ظنون وأوهام ، العقل والقلب فى النظرة الاسلامية ويشمل الفصل الأخير الانحراف الأخلاقى والقصاص فى الفطرة الاسلامية تأمين الانسان فى الاسلام والحقيقة لا تظهر خطة محددة فى كتاب حسين الشرقاوى هناك نظرات متفرقة توضح الأخلاق الاسلامية أو تدحض الأخلاق الغربية ، وتتبلور هذه الآراء فى موقف محدد المعالم فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة(٨١) •

يعرض الدكتور الشرقاوى (محمد عبد الله) فى أربعة أقسام الفكر الأخلاقى وبينما يخصص القسم الأخير لنصوص ونماذج أخلاقية للحكماء الأخلاقيين المسلمين(٨٢) • فهو يخصص الأقسام الثلاثة الأولى لمعالجة القضايا التالية : الأخلاق بين الأصالة والتبعية ، والقسم الثانى حول نشأة الفكر الأخلاقى وتطوره حيث يعرض للتفكير الأخلاقى فى الحضارات الشرقية لدى المصريين القدماء أولا ثم الصينيين القدماء ثانيا

اويميد بشكل نقدى قراءة الفكر الأخلاقى عند الاغريق(٨٣) وفى القسم الثالث يتناول الأخلاق فى الاســلام حيث يتناول : أصــالة الأخلاق الاسلامية ، العقيدة والأخلاق فى الاسلام ، سمو الأخلاق وصلاح المجتمع ، أثر القدوة فى حسن الخلق ، خلق الرسول ، الأخلاق واصلاح النفس الانسانية ، الحرية النفسية والعقلية أساس الأخلاق .

ويهمنا أن نتوقف عند بعض فقرات هــذا القسم والقسم الأول لتحديد خصائص هــذا العمل واتجاهه مؤلفه الذى يمثل مع زملائه هذا التيار فى الأخلاق القرآنية الذى نتناول فى هــذا الفصل . والذى يقوم على مصدرين أساسيين هما : القرآن والسنة ، ويتصف ثانية بنقد الموقف الغربى فى الأخلاق وسوف نوضح موقف الشرقاوى (محمد عبد الله) فى النقطة الثانية . وهو ينتقد أولا الكتابات العربية التى تتابع سواء فى الشكل أو المحتوى أو التبويب الأخلاق الغربية يقول : « فى مجال الأخلاق على وجه التحديد ــ نلاحظ ان المراجع الرئيسية المتداولة فى عرض مفاهيــم الأخلاق ومبــادئها وأسسها وغاياتها وبواعثهــا وضوابطها ، أو فى التاريخ لعلم الأخلاق ــ لا أقول انها تنحو نحوا غربيا أو تصطبغ بلون غربى فقط لكننا نلاحظ انها تحدثنا عن الأخلاق فى الحضــارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها المصــورة لدوافعها وغايتها وتردد معظم هــذه المراجع كافة التصــورات الغربيــة فى تبعية . ويقدم مؤلفينا علم الأخلاق ما هو فى حقيقته علم الأخلاق فى الغرب وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية »(٨٤) .

ان موقف الشرقاوى النقدى من الأخلاق الغربية يتضاد تماما مع الاتجاه الذى يرى فى العلوم الغربية وجذورها عند اليونان ما يمكن أن تكون أساس فلسفة عربية معاصرة بينما الاتجاه الذى تعرض له لا يكتفى برفض كل ما هو ما غربى بل يوجه نقده الى من يتابعون هذا الاتجاه من الكتاب العرب مما يجعلهم لا يهتمون بنفس القدر بالأخلاق الاسلامية ويرى الشرقاوى ان من التجاوز ما نجده فى مراجع الفلسفة والأخلاق

(عندنا) من تعميم المصطلح الفلسفى الغربى والحكم على فلسفتنا وأخلاقنا فى ضوء المقاييس الفلسفية والخلقية الغربية[٨٥] ويؤكد موقفه هـذا فى بداية القسم الثالث « الأخلاق فى الاسلام » حين يتحدث عن « أصالة الأخلاق الاسلامية » فهو يرى ان الأخلاق الاسـلامية أصيلة فى مصدرها لأن مصدرها الوحيد هو القرآن الكريم والسـنة المطهرة وولا يجوز بأى حال من الأحوال أنه يقال ان للأخلاق الاسلامية مصدرا آخر فالأخلاق الاسلامية ولدت كاملة فى القرآن[٨٦] • وهو نفس موقف محمد عبد الله دراز الذى يعتمد عليه الشرقاوى ويستشهد به ويسير مثله فى نفس الاتجاه القرآنى •



الهوامش والمراجع

١ ــ محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التي تكون الدستور الكامل للأخلاق العملية تعريب د. عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة ببيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢ ــ د. السيد محمد بدوي : مقدمة دستور الأخلاق في القرآن ص : ى أ .

٣ ــ المرجع السابق ص : ى ب ، ى ج .

٤ ــ المرجع السابق ص : ى د .

٥ ــ د. محمد عبد الله دراز : كلمات في مبادىء الأخلاق ــ القاهرة ١٩٥٣ ، وأيضا في دراسات اسلامية ــ دار القلم الكويت ١٩٨٠ ص ٨٧ ــ ١٢٨ .

٦ ــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن : المقدمة ص ١٧ ــ ١٨

٧ ــ المرجع نفسه ص ٣ ، ٤

٨ ــ المرجع نفسه .

٩ ــ المرجع السابق ص ٨

١٠ ــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن صفحات ٩٩ ــ ١١٧

١١ ـــ المرجع نفسه صفحات ١١٨ ـــ ١٢٣

١٢ ـــ المرجع نفسه ص ١٧١

١٣ ـــ د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق ص ٢٢٢ ـــ ٢٤٢

١٤ ـــ المرجع نفسه ص ٢٥٨ ـــ ٢٥٩

١٥ ـــ المرجع نفسه ص ٣٢٨

١٦ ـــ المرجع نفسه ص ٣٣٧

١٧ ـــ المرجع السابق ص ٤٨٣

١٨ ـــ راجع ص ٥٨٩

١٩ ـــ المرجع السابق ص ٦٨٤

٢٠ ـــ المرجع نفسه ص ٧٦٠

٢١ ـــ دستور الأخلاق فى القرآن ص ٧٧٣ وما بعدها .

٢٢ ـــ د. محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادىء الأخلاق ص ٤

٢٣ ـــ المرجع السابق ص ٥

٢٤ ـــ المرجع نفسه ص ٨

٢٥ ـــ المرجع نفسه ص ١٧

٢٦ ـــ المرجع السابق ص ١٩ ـــ ٢٦

٢٧ ـــ المرجع السابق ص ٢٨

٢٨ ـــ المرجع نفسه ص ٤٢

٢٩ ـــ المرجع نفسه ص ٤٣

٣٠ ـــ د. محمد عبد الله دراز : الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٦

٣١ ـــ المرجع نفسه ص ١٥٣ ـــ ١٥٨

٣١ ـــ د. محمد السيد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٧

٣٢ ـــ د. فيصل بدير عون ، د. سعد عبد العزيز : دراسات فى الفلسفة الخلقية ص ٢٩٥

٣٣ ـــ د. مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ـــ ١٥٥.

٣٤ ـــ د. محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى ـــ دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٩٨ ـــ ٢١٢

٣٥ ـــ د. محمد السيد الجلنيد : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥ ـــ ١٨

٣٦ ـــ د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام صفحات ٨ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٦ ٢٧٣ ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٣

٣٧ ـــ د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام در الوفاء ١٩٨٨

٣٨ ـــ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام ، مطبعة الخانجى القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥

٣٩ ـــ د. بارودى : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ترجمة د. محمد غلاب الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، الانجلو المصرية ط ٢ القــاهرة .

٤٠ ـــ د. محمد غلاب : من أخــلاق الاســلام ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، العدد ٧٩ ـ السنة السابعة ١٩٦٨

٤١ ـــ المصدر السابق ص ٩

٤٢ ـــ المصدر السابق ص ١١

٤٣ ـــ نفس المصدر ص ٣٩ ـــ ٥٢

٤٤ ـــ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام دراسة مقارنة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ط ١ ـــ ١٩٧٣

٤٥ ـــ د. مصطفى حلمى : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٦ ص ١٣١ .

٤٦ ـــ د. أحمد عبد الرحمن ابراهيم : الفضائل الخلقية فى الاسلام دار الصفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٢٥ ، ٢٦

٤٧ ـــ مقداد يالجن : المرجع السابق ص ١٧

٤٨ ـــ المرجع نفسه ص ٨

٤٩ ـــ المرجع نفسه ص ٢٥

٥٠ ـــ د٠ أحمد عبد الرحمن ابراهيم : المرجع السابق ص ١٠

٥١ ـــ المرجع السابق ص ١١

٥٢ ـــ نجد نفس الموقف النقدى لدى كل من : أبو اليزيد العجمى: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ـــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣ ، د٠ محمد عبد الله الشرقاوى الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة ٠٠

٥٤ ـــ المرجع السابق ص ١٧

٥٥ ـــ المرجع السابق ص ١٨

٥٦ ـــ المرجع نفسه ص ١٩

٥٧ ـــ المرجع نفسه ص ٢١

٥٨ ـــ المرجع نفسه ص ٢٤

٥٩ ـــ المرجع نفسه ص ٢٩

٦٠ ـــ المرجع نفسه ص ٣٧

٦١ ـــ د٠ عبد اللطيف محمد العبد : الأخلاق فى الاسلام ، مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٦٢ ـــ المرجع السابق ص ٧ ـــ ١٧

٦٣ ـــ المرجع السابق ص ٦

٦٤ ـــ د٠ محمد السيد الجلنيد : قضـــية الخير والشر فى الفكر

الاسلامى ، أصولها النظرية ، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسؤلية الانسان فى الاسلام ، مطابع الحلبى ، القاهرة ط ١ ــ ١٩٨١ ص ٩ ، ١٠

٦٥ ــ د. محمد السيد الجليند : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص مطبعة التقدم القاهرة ١٩٧٩

٦٦ ــ المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها .

٦٧ ــ د. عبد الفتاح عبد الله بركة : فى الأخلاق والتصوف دراسات ونصوص ، دار القلم ١٩٨٣ . والكتاب قد صدر فى نشرته السابقة فى كتابين الأول فى التصوف والأخلاق والثانى فى التصوف نصوص ودراسات .

٦٨ ــ المصدر السابق ص ٩ ، ١٠

٦٩ ــ أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامى رسالة غير منشورة ، دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

٧٠ ــ د. أبو اليزيد العجمى : حقيقة الانسان بين المسؤلية والتكريم رابطة العالم الاسلامى ١٤٠٤ هـ .

٧١ ــ د. أبو اليزيد العجمى : الأخلاق بين العقل والنقل ، مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٧٢ ــ نفس المرجع ص ١٢

٧٣ ــ نفس الموضع السابق .

٧٤ ــ المرجع نفسه ص ٥

٧٥ ــ المرجع نفسه ص ٨

٧٦ ـــ فى اطار جهوده فى تحديد معالم الأخلاق الاسلامية نشر كتاب أبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ، دار الصحوة ، دار الوفاء بمصر .

٧٧ ـــ د. أبو اليزيد العجمى : الأخلاق بين العقل والنقل ص ١٢

٧٨ ـــ د. أبو اليزيد العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخــلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ـــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣ ص ٢١١ـــ٢٤٨

٧٩ ـــ د. حسن الشرقاوى : الأخلاق الاســلامية ، دار المعرفة ، الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٨٠ ـــ د. حسن الشرقاوى : الأخــلاق العربية فى الميزان مطابع جريدة سفير بالاسكندرية د.ت .

٨١ ـــ د. محمد عبد الله الشرقاوى : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

٨٢ ـــ يعرض الدكتور الشرقاوى فى القسم الرابع عدة نصوص هى : للصداقة والأصدقاء للماوردى من « أدب الدنيا والدين » ، والحيــاء للراغب الأصفهانى من الذريعة الى مكارم علوم الشريعة تحقيق أبو اليزيد العجمى ، ذم الهوى والشهوات لابن الجوزى من كتاب ذم الهوى ، والمسؤولية الخلقية للشيخ عبد دراز من كتاب دستور الأخلاق فى القرآن.

٨٣ ـــ يتناول الشرقاوى الفكر الاغريقى منذ البداية بقصد النقــد الذى طغى على البحث ، يعرض لافلاطون فى ثلاثة صفحات وينقده فى عشرين صفحة ، وتتساوى صفحات نقده لارسطو فى عددها مع الصفحات التى خصصها لعرض مذهبه .

٨٤ ـــ المرجع السابق ص ٧

٨٥ ـــ المرجع نفسه ص ١١

٨٦ ـــ المرجع نفسه ص ١٢١

المراجع

١ ــ ابراهيم بيومى مدكور الدكتور : المرحوم الدكتور منصور فهمى ، جلسة مجمع اللغة العربية الدورة ٢٥ ، وتقنين الدراسة فى كتاب منصور فهمى : أبحاث وخطرات الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣

٢ ــ أبو اليزيد العجمى : الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامى رسالة دكتوراه غير منشورة بجامعة القاهرة ١٩٧٧

٣ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : حقيقة الانسان بين المسؤلية والتكريم رابطة العالم الاسلامى ١٤٠٤ هـ .

٤ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : الأخلاق بين العقل والنقل مكتبة دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٨

٥ ــ أبو اليزيد العجمى (الدكتور) : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق اسلامى ، حوليات دار العلوم ــ العدد الحادى عشر ١٩٨٣

٦ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة كتاب اندريه كريسون ، المشكلة الخلقية والفلاسفة ، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية ، دار الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦

٧ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مقدمة ترجمة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة د.ت .

٨ ــ أبو بكر زكرى (بالاشتراك) : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٥

٩ ـ أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية ط ٤ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٤

١٠ ـ أحمد أمين : الأخلاق ط ٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣

١١ ـ أحمد خواجة : الأخلاق النظرية والتطبيقية . دار الغصون بيروت لبنان ١٩٨٥

١٢ ـ أحمد عبد الحليم عطية (الدكتور) : القيم الواقعية الجديدة فى فلسفة رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩

١٣ ـ أحمد عبد الرحمن ابراهيم (الدكتور) : الفضائل الخلقية فى الاسلام ، دار الوفاء ١٩٨٨

١٤ ـ أحمد عبد الغفار : حديث فى الكتب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧

١٥ ـ أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب النفس لأرسطو .

١٦ ـ أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور) : أحمد لطفى السيد فيلسوفا ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد ١٩٦٣

١٧ ـ أحمد لطفى السيد : تصدير ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو دار الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

١٨ ـ أحمد لطفى السيد : مبادىء فى السياسة والاجتماع والأدب دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٣

١٩ ـ أحمد لطفى السيد : قصة حياتى : دار الهلال ، القاهرة ١٩٨٢

٢٠ ـ أحمد محمود صبحى (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل دار المعارف بمصر ط ١ (١٩٦٩) .

٢١ ـ اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والالم : ارسطيس وشيعته أصحاب المذهب القوريني ، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٦

٢٢ ـ ارسطو طاليس : الأخلاق ترجمه اسحق بن حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٢٣ ـ أرسطو طاليس : الأخلاق ترجمة الى الفرنسية بارتلمى سانتهلير والى العربية أحمد لطفى السيد فى جزءين ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤

٢٤ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق مجلة الاداب جامعة الاسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩

٢٥ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بالاسكندرية ط ٢ ـ ١٩٨٠

٢٦ ـ السيد محمد بدوى (الدكتور) : مقدمة ترجمة دستور الأخلاق فى القرآن مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣

٢٧ ـ د. الربيع ميمون (الدكتور) : نظرية القيم فى الفكر

المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٠

٢٨ ــ امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨

٢٩ ــ اميل دوركيم : ، التربية الأخلاقية ، ترجمة د. السيد محمد بدوى ، مكتبة مصر ، القاهرة .

٣٠ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية ، القاهرة ط ٣ ــ ١٩٧٩

٣١ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ط ٣ دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩

٣٢ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : مقدمة كتاب سد جويك المجمل فى فلسفة الأخلاق ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩

٣٣ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .

٣٤ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : المشكلة الخلقية الالزام الخلقى من كتاب مشكلات فلسفية ، القاهرة ١٩٥٤

٣٥ ــ توفيق الطويل (الدكتور) جون سيتورات مل ، دار المعارف بمصر ، القاهرة د. ت .

٣٦ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٧

٣٧ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : المثل الأعلى بين وأد الشهوة اشباعها ، مجلة علم النفس ــ المجلد الثامن العدد الأول يونيو ١٩٥٢

٣٨ ــ توفيق الطويل (الدكتور) : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥٢

٣٩ ــ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ، مجلة جامعة البصرة ج ٣ السنة الثانية ١٩٦٨

٤٠ ــ حامد طاهر (الدكتور) : الفكر الأخلاقى فى الاسلام نماذج تحليلية ، دار العلوم ، القاهرة د٠ت ٠

٤١ ــ حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الاسلامية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

٤٢ ــ حسن الشرقاوى (الدكتور) : الأخلاق الغربية فى الميزان ، مطابع جريدة سفير بالاسكندرية د٠ت ٠

٤٣ ــ حسن فاضل جواد : فلسفة الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة اشراف أ٠د٠ عبد الأمير الاعسم جامعة بغداد ١٩٨٨

٤٤ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٩

٤٥ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر القاهرة ط ٣ ــ ١٩٧١

٤٦ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر القاهرة ط ٣ ــ ١٩٦٧

٤٧ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مشكلة الحياة ، مكتبة مصر القـاهرة .

٤٨ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : مبادىء الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢

٤٩ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : كانط أو الفلسـفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٣

٥٠ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : الأخلاق والمجتمع الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦

٥١ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : دراسات في الفلسفة المعاصرة مكتبة مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨

٥٢ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودي ، مجلة الآداب ، بيروت ١٩٦٣

٥٣ ــ زكريا ابراهيم (الدكتور) : عود الى مشكلات الأخلاق ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٣ يناير ١٩٦٣

٥٤ ــ زكي الارسوزي : الأعمال الـكاملة في خمس مجلدات ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، سوريا ١٩٧٢ ــ ١٩٧٦

٥٥ ــ زكي نجيب محمود (الدكتور) : من زاوية فلسفية ط ٣ دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ١٩٨٢

٥٦ ــ سحبان خليفات (الدكتور) : دراسة وتحقيق رسالة التنبيه على سبيل السعادة للفارابي ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٧ ــ سحبان خليفات (الدكتور) : مقدمة تحقيق مقالات يحيى ابن عدي الفلسفية ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧

٥٨ ـ سليم بركات : الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند الارسوزى دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧٩

٥٩ ـ صدقى اسماعيل : قومية الارسوزى وتأثير الثقافات الغربية ، المجلد الأول من المؤلفات الكاملة مطابع وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٧

٦٠ ـ صلاح قنصوه (الدكتور) : نظرية القيم فى الفكر المعاصر دار التنوير ، بيروت ط ٢ ـ ١٩٨٤

٦١ ـ طـه حسين (الدكتور) : علم الأخلاق لارسطو طاليس ، ترجمة لطفى السيد ، حديث الأربعاء جـ ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ ـ ١٩٧٦

٦١ ـ طـه حسين (الدكتور) : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء جـ ٣ ، دار المعارف بمصر ط ١٠ ـ ١٩٧٦

٦٢ ـ طـه حسين (الدكتور) : كتاب السياسة لارسطوطاليس ، ترجمة لطفى السيد باشا ، الكاتب المصرى ، القاهرة ديسمبر ١٩٤٧/٤٦

٦٣ ـ ظافر عبد الواحد : الأخلاق عند الارسوزى ، مجلة المعرفة السورية العدد ١١٣ يوليو ١٩٧١

٦٤ ـ عادل العوا (الدكتور) : العمدة فى فلسفة القيم ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ـ سوريا ١٩٨٦

٦٥ ـ عادل العوا (الدكتور) : القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ، سوريا ١٩٦٠

٦٦ ـ عادل العوا (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد) مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨

٦٧ ـــ عادل العوا (الدكتور) : مواد : أخلاق ـــ شرف ـــ فضيلة ورذيلة ـــ كرامة ، المجلد الأول ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٦

٦٨ ـــ عادل العوا (الدكتور) : مواد : الطبيعة الأخلاقية ـــ فلسفة الأخلاق مذهب اللذة ، الجزء الثانى بمجلديه من الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء ، بيروت ١٩٨٨

٦٩ ـــ عبد الحى قابيل (الدكتور) : المذاهب الأخلاقية فى الاسلام دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤

٧٠ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦.

٧١ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩.

٧٢ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الزمان الوجودى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ـــ لبنان .

٧٣ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـــ لبنان ١٩٨١.

٧٤ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : هل يمكن قيام أخلاق وجودية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٥٣

٧٥ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مادة بدوى ، الموسوعة الفلسفية فى جزءين المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ـــ لبنان.

٧٦ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩

٧٧ ـــ عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : لطفى السيد وترجمته لأرسطوطاليس ، الكتاب التذكارى فى مهرجان الذكرى الأولى لوفاة لطفى السيد ، القاهرة ١٩٦٣

٧٨ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٩٤٦

٧٩ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٥٣

٨٠ ـــ عبد العزيز عزت (الدكتور) : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ١٩٥٦

٨١ ـــ عبد اللطيف محمد العبد (الدكتور) : الأخلاق فى الاسلام مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٥

٨٢ ـــ على معبد فرغلى (الدكتور) بالاشتراك : محاضرات فى الأخلاق ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٥

٨٣ ـــ الفارابى : أحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين الانجلو القاهرة ١٩٦٨

٨٤ ـــ فيصل بدير عون ، وسعد عبد العزيز (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة الخلقية ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ١٩٨٣

٨٥ ـــ قبارى اسماعيل (الدكتور) : علم الاجتماع والفلسفة الجزء الثالث الأخلاق والدين ، دار الطلبة العرب ، بيروت ط ٢ ـــ ١٩٦٨

٨٦ ــ قباري اسماعيل (الدكتور) : قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاسكندرية ١٩٧٨

٨٧ ــ الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها، الفلسفة العربية ، الأخلاق ١٨/١٩١٩ ، مطبعة التقدم بمصر ، القاهرة ١٩١٩

٨٨ ــ ماجد فخرى (الدكتور) : الفكر الأخلاقى العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط ٢ ــ ١٩٨٦

٨٩ ــ ماجد فخرى (الدكتور) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية أعمال مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر ١٩٧٨

٩٠ ــ ماجد فخرى (الدكتور) : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية الكتاب التذكارى للفارابى تصدير د. مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣

٩١ ــ محمد السيد الجليند (الدكتور) : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٧٩

٩٢ ــ محمد السيد (الدكتور) : قضية الخير والشر فى الفكر الاسلامى ، مطابع الحلبى ، القاهرة ١٩٨١

٩٣ ــ محمد حافظ دياب (الدكتور) : تحولات منصور فهمى ، مجلة المنار العدد ٤٨ ــ ١٩٨٨

٩٤ ــ محمد عابد الجابرى (الدكتور) : الخطاب العربى المعاصر ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢

٩٥ ـــ محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع ، الانجلو المصرية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٣

٩٦ ـــ محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : المختصر في العقيدة والأخلاق ، الانجلو المصرية ، القاهرة .

٩٧ ـــ محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور) : المرجع في تاريخ الأخلاق ، جروس بروس ، طرابلس لبنان ١٩٨٨

٩٨ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب د. عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة بيروت ، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣

٩٩ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : كلمات في مبادىء الأخلاق القاهرة ١٩٥٣

١٠٠ ـــ محمد عبد الله دراز (الدكتور) : الله بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩

١٠١ ـــ محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) : الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ١٩٨٨

١٠٢ ـــ محمد غلاب (الدكتور) : من أخلاق الاسلام ، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٨

١٠٣ ـــ محمد كامل حسين : أحمد لطفي السيد والدعوة الى أرسطو مجلة الكاتب السورى ، القاهرة .

١٠٤ ـــ محمد كمال جعفر (الدكتور) : فى الفلسفة والأخلاق ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨

١٠٥ ـ محمد كمال جعفر (الدكتور) دراسات فلسفية وأخلاقية مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٧٧

١٠٦ ـ محمد كمال جعفر (الدكتور) : مدخل الى علم الأخلاق مكتبة دار العلوم ، القاهرة ١٩٨٠

١٠٧ ـ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن ، القاهرة ١٩٤٠

١٠٨ ـ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٢

١٠٩ ـ محمد يوسف موسى : مباحث فى فلسفة الأخلاق ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٤٣

١١٠ ـ محمود زقزوق (الدكتور) : مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم ، الكويت ط ٣ ـ ١٩٨٣

١١١ ـ محمود زقزوق (الدكتور) : قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الاسلام ، دار المنار ، القاهرة ١٩٨٩

١١٢ ـ مصطفى حلمى (الدكتور) : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الاسلام ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٨٦

١١٣ ـ مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الاسلام ، مطبعة الخانجى القاهرة ١٩٧٣

١١٤ ـ منصور فهمى (الدكتور) أبحاث وخطرات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣

١١٥ ــ منصور فهمي (الدكتور) : كيف ينبغي ان تكون الأخلاق في مصر لتسهم في التعاون العالمي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٤٣

١١٦ ــ منصــور فهمي (الدكتور) : الضعف الخلقي واثره في حياتنا لاجتماعية .

١١٧ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام ، دار الاندلس ، ط ٢ بيروت ١٩٨٢

١١٨ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتاب سلوك المسالك في تدبير الممالك ، ط ٣ دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦

١١٩ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في كتاب حضارة العراق دائرة الشؤون الثقافية ، العراق .

١٢٠ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : الأخلاق في الجاهلية ، حولية كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣

١٢١ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق ، مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ١٩ عام ١٩٧٦

١٢٢ ــ ناجي التكريتي (الدكتور) : المعنى الأخلاقي للصداقة في الفلسفة الاسلامية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الحادي والثلاثون تشرين الأول ١٩٨٠

١٢٣ ــ ناصف نصار (الدكتور) : طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي الى الحرية والابداع ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥

١٣٤ ـــ نجيب بلدى (الدكتور) : مراحل التفكير الأخلاق ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

١٢٥ ـــ لجنة من قسم العقيدة والفلسفة (أصول الدين) : أصول العقيدة الاسلامية والأخلاق ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٩٧٥.

١٢٦ ـــ لجنة من قسم العقيدة : دراسات فى الفكر العقدى والأخلاقى فى الاسلام ، القاهرة ١٩٧٦

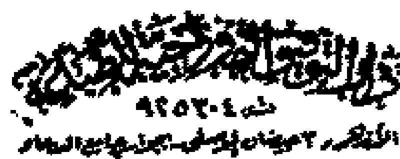
١٢٧ ـــ لجنة من قسم العقيدة والفلسفة : أضواء على العقيدة الاسلامية والأخلاق ، القاهرة ١٩٧٦

— Fahkray. M., : The platonis mof Miskawoyh and its implication for his Ethies, Studia jslamica 42 1942.

— Naji Al - takkriti (Ed) : Tahdhib al akhlaq Ibn Adi, Beirut Oueidat 1978.

* * *

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٨٤٧٤



الفهرس

الموضـــــوع	الصفحة
اهــــداء	(ت)
مقــــدمة	(ج)
الفصل الأول : الأخلاق اليونانية فى الفكر العربى الحديث	٥
اولا : احمد لطفى السيد : ارسطو مكون للفلسفة العربية الحديثة	٥
ثانيا : اسماعيل مظهر وفلسفة اللذة والالم	١٤
ثالثا : نجيب بلدى من الترجمــة الى الابداع	٢٦
هوامش وملاحظات الفصــــل الأول	٣٧
الفصل الثانى : الأخلاق الاجتماعيــة	٤٥
اولا : منصور فهمى الربط بين الأخلاق والمجتمع	٤٥
ثانيا : عبد العزيز عزت الاخلاق بين الفلســفة والنفس وعلم الاجتمــاع	٤٨
ثالثا : السيد محمــد بدوى واصــول المذهب الاجتماعى فى دراســـة الأخلاق	٥٥
رابعا : قبارى اسـماعيل : وقضـايا علم الأخــلاق من زاوية علم الاجتمــاع	٦٠

